Lucas von Ramin

POLITIK DER UNGEWISSHEIT

Grenzen postmoderner Sozialphilosophie in Anschluss an Richard Rorty, Zygmunt Bauman und Oliver Marchart

[transcript] Edition Moderne Postmoderne

Lucas von Ramin
Politik der Ungewissheit

Edition Moderne Postmoderne



Lucas von Ramin (Dr. phil.), geb. 1989, ist wissenschaftlicher Koordinator des Potenzialbereichs »Gesellschaftlicher Wandel« an der Technischen Universität Dresden. Er studierte Politikwissenschaft und Philosophie in Dresden und New York und forscht zu radikalen Demokratietheorien, der Kritischen Theorie sowie zur philosophischen Ästhetik.

Lucas von Ramin

Politik der Ungewissheit

Grenzen postmoderner Sozialphilosophie in Anschluss an Richard Rorty, Zygmunt Bauman und Oliver Marchart

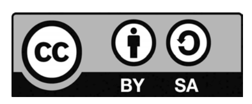
[transcript]

Die vorliegende Publikation ist im Rahmen der Tätigkeit des Autors an der Technischen Universität Dresden, »Potenzialbereich Gesellschaftlicher Wandel«, erstellt worden und wurde von der Technischen Universität Dresden unterstützt.
Die Produktionskosten für diese Publikation wurden vom Open Access Publikationsfonds der Sächsischen Landesbibliothek, Staats- und Universitätsbibliothek gefördert.



Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der Geschwister Boehringer Ingelheim Stiftung für Geisteswissenschaften in Ingelheim am Rhein.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.



Erschienen 2022 im transcript Verlag, Bielefeld

Umschlaggestaltung: Kordula Röckenhaus, Bielefeld
Lektorat: Eltje Böttcher
Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar
Print-ISBN 978-3-8376-6193-4
PDF-ISBN 978-3-8394-6193-8
EPUB-ISBN 978-3-7328-6193-4
https://doi.org/10.14361/9783839461938
Buchreihen-ISSN: 2702-900X
Buchreihen-eISSN: 2702-9018

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.
Besuchen Sie uns im Internet: *https://www.transcript-verlag.de*
Unsere aktuelle Vorschau finden Sie unter *www.transcript-verlag.de/vorschau-download*

Inhalt

III. Depolitisierung der Negativität

IV. Politik der Ungewissheit

Danksagung

Die vorliegende Publikation ist eine leicht überarbeitete Fassung meiner Dissertation *Politik der Ungewissheit. Grenzen postmoderner Sozialphilosophie bei Richard Rorty, Zygmunt Bauman und Oliver Marchart*, die ich im Fach Philosophie an der Philosophischen Fakultät der Technischen Universität Dresden im Jahr 2021 eingereicht habe.

Die Wahl des eigenen Forschungsthemas ist immer Folge persönlicher Interessen. Sich mit Kontingenz zu beschäftigen, heißt nicht nur, von Ungewissheit und Unsicherheit fasziniert zu sein, sondern auch, ein Umfeld zu besitzen, welches für diese Faszination eine vertrauensvolle und anerkennende Umgebung bietet. Ich möchte mich deshalb an dieser Stelle bei jenen Menschen bedanken, die mich bei der Erstellung der Arbeit unterstützt haben.

Mein Dank gilt meinen Betreuer:innen Prof. Dr. Thomas Rentsch, Prof. Dr. Mirjam Schaub sowie Prof. Dr. Mark Arenhövel. Besonders Mark Arenhövel begleitet mich seit Beginn meiner akademischen Laufbahn und hat mit seiner Euphorie für die politische Philosophie und insbesondere für die Arbeiten Richard Rortys meinen philosophischen Ansatz geprägt. Selbiges gilt für Thomas Rentsch, dessen Arbeiten zur Negativität und Moralphilosophie und dessen umfangreiches Wissen über die Philosophiegeschichte den Grundstein meines Philosophieverständnisses legten. Sein früher Tod im Frühjahr 2022 beendete unerwartet die gemeinsamen Gespräche. Es war die Kombination beider Denktraditionen, die den spezifischen Zugang meiner Arbeit allererst ermöglichte.

Dank gilt auch denjenigen in meinem Freundeskreis, die mich nicht nur in den richtigen Momenten von der Arbeit am Text abgelenkt haben, sondern auch gelehrt haben, das Bewusstein für die Lücke zwischen akademischer Philosophie und dem alltäglichen Leben wach zu halten. Bei der konkreten Entwicklung einzelner Abschnitte und Argumente standen mir immer wieder Gesprächspartner:innen beratend und kritisch zur Seite. Danken möchte ich diesbezüglich Sebastian Böhm, Franz Heilgendorff, Constanze Demuth, Christoph Meißelbach, Ana Lena Werner, Karsten Schubert, Frieder Vogelmann, Reinhard Hiltscher, Oliver Hidalgo und allen aktiven Seminarteilnehmer:innen während meiner Lehre an der TU Dresden.

Für die finanzielle Unterstützung bedanke ich mich bei der Staats- und Universitätsbibliothek Dresden, der Technischen Universität Dresden und der Geschwister Boehringer Ingelheim Stiftung für Geisteswissenschaften. Des Weiteren danke ich Dag-

mar von Ramin für die mühsame Durchsicht des Manuskriptes. Bei Eltje Böttcher bedanke ich mich für das hervorragende Lektorat der Arbeit.

Danken möchte ich auch meiner Familie, ohne deren Unterstützung und Sicherheit die prekäre Laufbahn Wissenschaft vielleicht schon an der einen oder anderen Stelle beendet gewesen wäre. Besonderer Dank gilt dabei meiner Mutter, die mich trotz aller persönlicher Herausforderungen ermutigt hat, meinen eigenen Weg zu gehen. Meinen Kindern Frida und Paula sowie meiner Frau Claudia danke ich für das Verständnis für die zeitintensive Arbeit sowie die Unterstützung während der letzten Jahre.

I. Negativität, Kontingenzbewusstsein und Sozialphilosophie

Einleitung

Die gegenwärtigen westlichen Gesellschaften sehen sich mit einem Dilemma konfrontiert, das besonders den Kern ihres demokratischen Selbstverständnisses berührt. Zwar wird das momentane Erstarken des Rechtspopulismus als Gefahr für die Demokratie erkannt, gleichzeitig lassen sich Protest und aktive Bürgerbeteiligung auch demokratietheoretisch als Zugewinn verstehen.

Um es an einem Beispiel zu verdeutlichen: Im Jahr 2018 stellte Dr. Alexander Wolf, Mitglied der AfD, eine kleine schriftliche Anfrage an den Hamburger Senat. Er wollte wissen, ob dieser über die indoktrinierende Wirkung von Informationsbroschüren über Rechtspopulismus für Schulen der Bundeszentrale für Politische Bildung informiert gewesen sei. Wolf sah in der gesamten Darstellung der Broschüre eine

> Delegitimierung und Abwertung des sogenannten (Rechts-)Populismus und der von den Autoren in diesem Zusammenhang als ›rechtspopulistisch‹ bezeichneten Akteure und Parteien, gleichwohl es sich, bei den benannten Parteien, um verfassungskonforme, demokratisch gewählte Regierungs- oder führende Oppositionsparteien aus diversen europäischen Ländern handelt [sic!]. (Bürgerschaft der Freien und Hansestadt Hamburg 21. Wahlperiode: 1)

Mit Verweis auf aktuelle Untersuchungen zum Populismus, konkret bei Oliver Marchart (2017b), Dirk Jörke und Veith Selk (2017), argumentierte Wolf, dass Populismus als legitime Strategie zu begreifen sei (vgl. Bürgerschaft der Freien und Hansestadt Hamburg 21. Wahlperiode: 2-3). Für ihn ist Populismus aus demokratietheoretischer Perspektive der berechtigte Ausdruck gesellschaftlicher Problemlagen und der Versuch der Rückgewinnung demokratischen Einflusses. Liberale Ausgrenzungsversuche und moralische Zurückweisungen seien deshalb zu kritisieren.

Wolf fühlt sich somit berechtigt, mit demokratischen Argumenten gegen demokratischen Ausschluss vorzugehen. Dem liegt ein Politikverständnis zugrunde, welches Protest und Provokation als legitimierte und notwendige Maßnahmen gegen eine Verkalkung des Gemeinwesens beschreibt. Eine solche Position ist aus Kreisen der AfD und Neurechten in den letzten Jahren immer wieder zu vernehmen. Im Kontext des Eklats um die Thüringer Ministerpräsidentenwahl 2020, bei der es die AfD durch Stimmenthaltung schaffte, den Kandidaten der FDP, gemeinsam mit den Stimmen der CDU, für

kurze Zeit zum Ministerpräsidenten zu machen, verwies der neurechte Apologet Götz Kubitschek auf ein von ihm gepriesenes politisches Vorgehen. Im Kern wird Politisierung als ein destruktives Moment der Störung verstanden, um den Konsensdiskurs der gegenwärtigen Politik aufzubrechen:

> Unser Ziel ist nicht die Beteiligung am Diskurs, sondern sein Ende als Konsensform, nicht ein Mitreden, sondern eine andere Sprache, nicht der Stehplatz im Salon, sondern die Beendigung der Party. Provokation ist das Hinweisschild an unerwarteter Stelle, ist ein Zündeln am Holzstoß, der Holzstoß bleiben oder Signalfeuer werden kann, ist die Heimsuchung derer, die nicht gestört werden wollen. Und diese Furcht vor Störung, Unruhe, kennzeichnet die heraufziehende Krise. (Kubitschek 2006: 24)

Das Herbeirufen von Krisen wird als strategisches Moment begriffen, welches weniger auf inhaltliche denn auf aufmerksamkeitsgenerierende Überzeugungsleistung abzielt. Aus dieser Perspektive wirkt die immer wieder diskutierte Frage nach Bürgerlichkeit und Wertkonservatismus der AfD wie ein Scheingefecht, weil innerhalb der Strategie des Tabubruchs und der Aufmerksamkeitsgenerierung Wertbindungen gerade keine Rolle spielen.

Wird das eben Beschriebene als der grobe Umriss eines Politikverständnisses aufgefasst, ist dieses Verständnis in den letzten 30 Jahren im deutschsprachigen Raum nicht vonseiten der AfD oder Neurechten, sondern vonseiten linker politischer Philosophie geprägt worden. Ohne bereits in detaillierte Analysen überzugehen, galt es, gegen die Diagnose der Postdemokratie auf alternative Formen von Partizipation und Kritik aufmerksam zu machen. Das dem zugrunde liegende epistemische Modell – oder einfacher: Weltbild – erinnert daran, »dass sich bestehende Ordnungsmuster im Rahmen politischer Handlungen aufbrechen lassen« (Comtesse et al. 2019b: 11). In diesem Zusammenhang wird immer wieder auf das Recht der Selbstbestimmung und Volkssouveränität verwiesen. Dahinter liegt, wie das *Handbuch Radikale Demokratietheorie* (ebd.) verdeutlicht, ein »postessentialistischer Gesellschaftsbegriff, also die Überlegung, dass menschliche Gesellschaften keine festgelegten, natürlichen Konturen oder Eigenschaften besitzen, sondern eine variable Gestalt aufweisen, die auf menschliche Entscheidungen und menschliches Handeln zurückgeht« (ebd.: 13). Weil der Gedankengang immer von der Darstellung des Unmöglichen das Mögliche ableitet, haben sich Konzepte wie Kontingenz, Negativität oder Grundlosigkeit als Kernbegriffe einer solchen Philosophie etabliert. Die Unmöglichkeit einer absoluten und letzten Bestimmung tritt als universales Phänomen auf und begründet den Raum des Politischen. Kennzeichen von Demokratie sei, »daß sie die Grundlagen aller Gewißheit auflöst.« (Claude Lefort zitiert nach Comtesse et al. 2019b: 14). Dieses spezifische Politikverständnis wird als Demokratisierung beschrieben und erfahren.

Wenn der Rechtspopulismus in dieser Form demokratietheoretisch verteidigt werden könnte, wie steht es dann um das eben beschriebene Politikverständnis und dessen normative Implikationen? Ist die aufgeworfene Parallelisierung von Rechtspopulismus und Demokratie eine Fehlinterpretation, oder um es philosophisch grundlegender zu formulieren: Was passiert, wenn Kontingenz zum Ursprung von Normativität oder selbst normativ aufgewertet wird?

Die Arbeit hat zum Ziel, diesen Fragen nachzugehen, indem sie den Zusammenhang von Kontingenzerfahrungen, also der Erfahrung der immer vorhandenen Möglichkeit, dass es auch anders sein kann, und der Sozialphilosophie analysiert. Weshalb etablierte sich Kontingenz als Kernkonzept und welche ideengeschichtlichen Weichenstellungen ließen es zum Fundament der Hoffnung einer demokratischeren Gesellschaft werden? Mit welchen moralphilosophischen und politiktheoretischen Auswirkungen wird bei einschlägigen Autor:innen Einsicht in Kontingenz verknüpft? Um das Potential tatsächlich beurteilen zu können, müssen ebenso Grenzen bestimmt werden. Welche Argumentationslücken ergeben sich bei der Rekonstruktion? Lassen sich aktuelle, offensichtlich von demokratischen Abwehrbewegungen betroffene Entwicklungen wie (Rechts-)Populismus oder Postfaktizität auch als Folge von Kontingenzeinsicht lesen?

Um sich diesen Problemen zu nähern, ist in zwei Arbeitsschritten vorzugehen. In *Teil I und II* gilt es, grundlegend zu rekonstruieren, wie Auffassungen von Negativität und Kontingenz mit Sozialphilosophie in Verbindung stehen. Einerseits ist auf systematischer Ebene der Zusammenhang der Notwendigkeit von Begründungen und Negativitätserfahrungen offenzulegen. Andererseits ist der Qualität des Zusammenhanges ein ideengeschichtlicher Hintergrund zu geben, denn nicht zu jeder Zeit wurde die Welt in gleicher Weise als kontingent, als auch-anders-möglich, wahrgenommen. *Kapitel I* widmet sich deshalb der in vielen Bereichen der Philosophie, Soziologie oder politischen Theorie geführten Debatte um das Verhältnis von Moderne und Postmoderne. Mit der Aufklärung, so die Annahme, setzte eine Bewegung der Öffnung und Säkularisierung ein, an deren Ende die postmoderne Erfahrungen der Ungewissheit zum letzten Grund erhob. Ein solches »Zeitalter der Kontingenz« (Joas 2012) kann im Groben auf zwei Bewertungsstrategien von Kontingenz reduziert werden. Auf der einen Seite wird alles Ungewisse als Gefahr und Bedrohung wahrgenommen und gerade dem Bereich des Sozialen und Politischen kommt die Aufgabe zu, vor diesem Ungewissen zu schützen. Auf der anderen Seite wird Kontingenz als Chance begriffen. Erst in dieser Differenz lässt sich herausarbeiten, wie sich Kontingenz – in meiner Begriffsverwendung: *Kontingenzeinsicht* – als normativer Grundbegriff etablieren konnte. Oder um es mit Flügel-Martinsen zu formulieren: »Dass es sich dabei um eine geradezu radikal aufklärerische und kritische Strömung handelt, die die emanzipatorischen Motive der Aufklärung vehement fortführt, statt sie über Bord zu werfen, ist schon früh missverstanden worden.« (Flügel-Martinsen 2017: 4)

Weil aber sowohl von theoretischer Seite, beispielsweise Boghossians Plädoyer gegen Relativismus und Konstruktivismus (vgl. Boghossian 2015), als auch von praktischer Seite, beispielsweise in der Debatte um Postfaktizität, der Zusammenhang von Kontingenz und normativer Qualität keine Selbstverständlichkeit darstellt, gilt es, diesen Zusammenhang zunächst grundlegend zu rekonstruieren. Die Kritik an dem Wert von Kontingenzeinsicht fußt auf einem ernst zu nehmenden Problem, denn wie soll sich unter Kontingenz, also dem Fehlen absoluter Begründung, etwas normativ begründen lassen? Die These der Arbeit ist, dass dieses sich wiederholende Argument besonders auf den *reflexiven Gehalt von Fehlbarkeitserfahrungen* beruht. Kontingenz kann nur dann als normativer Gewinn gedacht werden, wenn mit der Einsicht in diese Grundsituation

eine besondere Form von Urteilskraft angesprochen wird, welche wiederum Auswirkung auf menschliches Handeln und Verhalten hat.

Zur besseren Darstellung der beschriebenen These folgt in *Teil II* eine Rekonstruktion der eben vorgestellten These in den Arbeiten Richard Rortys (*Kontingenz, Ironie und Solidarität*), Zygmunt Baumans (*Moderne und Ambivalenz*) und Oliver Marcharts (*Die Politische Differenz*). Die Zusammenstellung der Autoren ist auf den ersten Blick ungewöhnlich, jedoch Ergebnis bestimmter epistemischer Konstellationen (Kontingenz/Ambivalenz/Differenz) und der Frage von Solidarität als dem Konzept der Fassung von Kontingenz als eines normativen Grundbegriffs. Es wird einerseits die Logik der Theorie dargestellt, andererseits der normative Anspruch. Vor diesem Hintergrund wird gezeigt, dass das gemeinsame Argument der Autoren im *Paradigma postmoderner Sozialphilosophie* liegt. Im Mittelpunkt stehen subjektphilosophische Konstitutionsbedingungen von Kontingenzeinsicht, weshalb im Anschluss an Rorty von einem »therapeutischen Motiv« und »Kulturpolitik« gesprochen wird. Hierbei wird vorgeschlagen, die politische Philosophie der Autoren als Aufklärungsschriften zu verstehen.

Weil aber die eingangs vorgelegten Beispiele zumindest Zweifel an dem aufklärerischen Impetus entstehen lassen, wird im *Teil III* der Studie das extrahierte Paradigma kritisiert, zwar nicht im Niveau und der Art, aber doch im Modus der Dialektik der Aufklärung.[1] Die Kritik folgt dabei einer Intuition, die auf früheren Arbeiten des Autors gründet. In *Politik der Gewissheit* (2017) ließ sich anhand einer ideengeschichtlichen Untersuchung des Verhältnisses von Angst, den Orten der Angst und deren Einfluss auf Ontologien des Politischen zeigen, wie mit Zunahme der als unsicher und kontingent begriffenen Bereiche sich auch die Auffassungen des Politischen radikalisierten. Je fundamentloser die Lebenswelt des Menschen empfunden wurde, umso grundloser wurden die zu den Empfindungen korrespondierenden Herrschaftskonzeptionen, an deren Ende die Theorie des Dezisionismus die letzte Rettung in einer kontingenten Welt darstellt (ebd.: 149-156). Diese Lesart schärfte den Blick für Politiken der Grundlosigkeit abseits ihrer radikaldemokratischen Auslegung.

Der zweite Arbeitsschritt beschäftigt sich deshalb mit der Frage, ob die auf Kontingenzeinsicht fußende Form politischer Urteilskraft auch als normativer Gegenpart des aufklärerischen und kritischen Gehalts radikaldemokratischer oder postfundamentalistischer Theorien interpretiert werden kann. Nach meiner Lesart ist das Problem kein absolutes Fehlen von Normativität im Sinne von Unentscheidbarkeit im Kontext allgemeiner Wahrheitskritik (vgl. Flügel-Martinsen 2017: 4), sondern lediglich eine Verschiebung der Wahrheit. Indem Kontingenz zur letzten Universalie (Schubert 2017) wird, wird jener Aspekt der fehlenden Letztbegründung mit der normativen Qualität von Letztbegründungen ausgestattet.

Zur Darstellung dieser Interpretation wird in *Teil III* mit zwei Strategien vorgegangen. Zuerst gilt es das systematische Argument aus dem ersten Teil auf seine Stichhaltigkeit und Konsequenzen zu überprüfen. Hier geht es maßgeblich darum, zu zeigen,

1 Einer der wenigen Autoren, bei dem sich ein ähnliches Vorgehen entdecken lässt, ist Slavoy Žižek. Žižek kritisiert zwar den postmodernen Zeitgeist, jedoch mit den methodischen Mitteln der Postmoderne. Zudem ist für ihn Theorie explizit mit Praxis verklammert und untersucht die Auswirkungen von Überzeugungen auf die Konstitution gesellschaftlicher Subjekte. (vgl. Heil 2010: 12-19)

welche Folgen das Setzen von fehlender Letztbegründung als Letztbegründung hat. Die These ist, dass der Relativismusvorwurf nur die Hälfte des Problems anspricht. Wird das Politische oder die Praxis des Politischen zum Ersatz für Letztbegründungen, bemächtigt es sich auch deren normativen Gehalts. Kritisiert wird, dass auf formaler Ebene die für den Ersatz gewählten Begriffe und Konzepte (das Politische, aber auch Solidarität oder Demokratie) nur als *bloße Verfügbarkeit* gedacht werden. Sie gelingen nur, wenn sie inhaltlich nicht ausgefüllt werden.

Neben dieser formalen Analyse werden die unter dem Paradigma postmoderner Sozialphilosophie extrahierten Dimensionen von Kontingenzeinsicht einer kritischen Prüfung unterzogen. An drei essayistisch aufgearbeiteten Beispieldiskursen – der Konzeption politischer Urteilskraft, der Ästhetisierung des Politischen sowie der Aktivierung des Politischen – wird der beschriebene Wandel als Hypostasierung von Kontingenz und des Politischen beschrieben. Somit wird die Frage gestellt, ob sich die heute gern als Rückkehr zum Fundamentalismus bezeichneten Phänomene nicht vielmehr als andere Seite des Postfundamentalismus verstehen lassen statt als ihr Gegenteil. Die einzelnen Abschnitte sind immer analog aufgebaut: Nach einer breiteren Rekonstruktion der Beispieldiskurse, auch abseits von Rorty, Bauman und Marchart, werden exemplarisch Kritiken an diesen Thesen vorgestellt. Es geht explizit nicht darum, nach einer korrekten Rekonstruktion der drei Autoren zu fragen, sondern nach der *Plausibilität der durch die Autoren extrahierten Kontingenzeinsicht als Form der Urteilskraft*. Zu der Darstellung der Dimensionen gehört deshalb der Bezug dieser Kritiken auf die Gegenwart, denn darin zeigt sich, dass die inhaltliche Ausfüllung der Verfügbarkeit mit Beispielen aus heutigen gesellschaftlichen und politischen Entwicklungen auf Grenzen des von mir rekonstruierten Paradigmas postmoderner Sozialphilosophie verweist. Die sowohl in der systematischen Kritik als auch in der Kritik der Praxis sich artikulierende Bewegung werde ich als *Affirmation von Kontingenz* bezeichnen.

Die so dargestellte Kritik ist nicht völlig neu. Alle drei von mir untersuchten Autoren machen an unterschiedlichen Stellen darauf aufmerksam, dass die mit Kontingenzeinsicht verbundene Haltung ihr kritisches Potential auch verlieren kann und dann in Gleichgültigkeit, Verdrossenheit oder auch in Konflikt als Allheilmittel mündet.[2] Auch deren Vordenker:innen wie Lefort, Rancière, Laclau und Mouffe warnen immer wieder, dass die auf Kontingenz gründende demokratische Gestaltungsoffenheit keine Selbstverständlichkeit darstelle.[3] Der These, dass aus der Einsicht in die Kontingenz menschlichen Zusammenlebens noch längst keine solidarische, pluralistische Gesellschaft folgen muss, würden sicher die meisten von mir erwähnten Autor:innen zustimmen. Allerdings werden, wie im *Handbuch für radikale Demokratietheorie* beschrieben, Probleme immer als »Gegenbewegung« (Comtesse et al. 2019a: 473) begriffen, denen es mit der Aufgabe entgegenzutreten gelte, »die Kontingenz der Ordnung wahrnehmbar zu machen« (ebd.: 474). Kontingenzeinsicht ist somit immer Teil der Lösung, aber nicht

2 Vgl. hier Kapitel 4.3.3. Ich spreche von der *Spur des Misstrauens*.

3 Intensiv ausformulierte Kritik findet sich nur marginal oder hat im Diskurs wenig Beachtung gefunden. In Kapitel 2.3 findet sich eine Zusammenfassung der gängigen Kritiken. Besonders hervorzuheben ist die hier maßgebliche Untersuchung von Rüdiger aus dem Jahr 1996.

Teil des Problems.[4] Diese Einsicht will die Arbeit hinterfragen. Um die Beispiele vom Anfang wieder aufzugreifen: Kann der von Kubitschek beschriebene Politikstil als Teil jener kontingenzsensiblen Praxis beschrieben werden? Sind Politisierung, Krise und Konflikt, unabhängig der politischen Ausrichtung, in einem kontingenztheoretischen Verständnis des Politischen gegründet?

Auch wenn diese Fragen akzeptiert werden, wird die von mir vorgeschlagene Kritik nicht nur auf Befürwortung stoßen. Entweder kann ihr vorgeworfen werden, dass sie nicht dem Selbstverständnis der Autoren entspricht; diese geben ja gerade keine »richtige« Form des gemeinschaftlichen Lebens, keine moralischen Kategorien an. Oder aber ihr kann vorgeworfen werden, den aufklärerischen Impetus zu verkennen, indem in dieser Studie die doch bereits erkannten und bearbeiteten Probleme postmoderner Philosophie erneut hervorgeholt werden. Weil beide Vorwürfe miteinander verbunden sind, liegt der Mehrwert der vorliegenden Studie in der problematisierenden Rekonstruktion dieses Zusammenhangs.

Vielleicht schießt die Arbeit dadurch an manchen Stellen über den gängigen und internen Diskurs hinaus, sowohl den theoretischen als auch den der Gegenwartsinterpretation. Zur Rechtfertigung dieses Vorgehens als auch zur methodischen Begründung mag ein Auszug aus Adornos Aufsatz *Theorie der Halbbildung* dienen:

> Ohne jenes Sich-zu-weit-Vorwagen der Spekulation jedoch, ohne das unvermeidliche Moment von Unwahrheit in der Theorie wäre diese überhaupt nicht möglich: sie beschiede sich zur bloßen Abbreviatur der Tatschen, die sie damit unbegriffen, im eigentlichen Sinn vorwissenschaftlich ließe. (Adorno 1975: 74)

Adorno hebt zum einen hervor, dass Kritik, genauso wie Bildung, nicht zum Selbstzweck werden darf. Es gilt, ihre Genese und damit auch ihre gesellschaftliche Einbettung mitzureflektieren. Eben weil sich die gesellschaftlichen Umstände verändert haben, ist es notwendig, dem dominanten Verhältnis von Kontingenz und Sozialphilosophie eine weitere Lesart hinzuzufügen. Zum anderen hat jene über manche Gegebenheiten hinausgehende normative Lesart von Kontingenzeinsicht den Vorteil, die in dieser Arbeit diskutierte Sozialphilosophie mit ihrem eigenen Anspruch zu konfrontieren. Der normativen Kritik im *Schlussteil IV* geht es also nicht um die Negation dessen, was ich postmoderne Sozialphilosophie nennen werde, sondern darum, durch Kritik nach deren Verwirklichung zu fragen. Oder um es etwas polemischer zu formulieren: Wie lassen sich die mit Kontingenzbewusstsein verbundenen normativen Ansprüche verwirklichen, ohne deren Verwirklichung einfach der unsichtbaren Hand des Politischen zu überlassen?

---

4 Kritisiert werden kann, dass in der Arbeit »Kontingenzeinsicht« als eine Form der Kontingenzbewältigung begriffen wird, soll heißen, als eine Form, die Kontingenz erneut zu bearbeiten und zu vermeiden sucht. Nun kann dem Autor vorgeworfen werden, die Wahrnehmung von Kontingenz nicht angemessen rekonstruiert zu haben. Dem ist zu entgegnen, dass ein solcher Vorwurf nur dann zutrifft, wenn Bewältigung als allgemeiner Begriff für jegliche Form des Umgangs mit Kontingenz verstanden wird. In der vorliegenden Arbeit wird deshalb unterschieden zwischen einem Umgang, der aufgrund vermuteter Risiken auf Schließung von Kontingenz ausgelegt ist, und einem, der aufgrund der vermuteten Chancen auf Öffnung ausgelegt ist.

1. Suche nach Gründen und deren Endlosigkeit

Wenn von philosophischen Problemen die Rede ist, besteht zuerst die Frage, was unter solchen Problemen verstanden wird und was sie von anderen Problemen unterscheidet. Dabei wird es nicht darum gehen, zu der Vielzahl an Bestimmungen der Disziplin Philosophie eine weitere hinzuzufügen oder sie unter einen Oberbegriff zu zwingen. Vielmehr steht im Mittelpunkt, auf eine Tendenz hinzuweisen. Die Eigentümlichkeit des Philosophischen liegt in ihrer Präzision und gleichzeitig ihrem Mangel. Auf der einen Seite ist sie interessiert an »Grundfragen«, die über alltägliche Erfahrungen hinausgehen oder zumindest als solche verdeckt und unbewusst bleiben. Fragen nach dem Urgrund, dem Sinn von Sein oder der Bedeutung von Bedeutung gehen über die Ebene des Was hinaus zu dem Warum. Hier will Philosophie die präziseste und gründlichste aller Wissenschaften sein. Auf der anderen Seite tauchen philosophische Probleme dort auf, wo andere Disziplinen an Grenzen geraten, weil es an Bestimmtheit mangelt. Der schwammige Charakter rührt nicht zuletzt daher, dass Philosophie sich abmüht, Beschreibungen für Phänomene, Eindrücke und Situationen zu finden, die sich der sprachlichen Beschreibung entziehen, wie beispielsweise die Bedeutung der Endlichkeit des menschlichen Lebens, der unvermeidbare Mangel an Wissen oder die Darstellung dessen, was Normativität heißt. Bereits die philosophischen Grundbegriffe und Termini sind oft bedeutungsüberladen und schwer verständlich. Philosophie ist daran interessiert, wie Rentsch schreibt, »die Abstraktheit und Gestörtheit wegzuarbeiten« (Rentsch 2000: 83), und gleichzeitig legt sie diese durch die Behandlung erst frei. Dieses »Grund«-Verständnis als Ausgangspunkt für die vorliegende Studie deutlich zu machen, ist aus mehreren Gründen sinnvoll.

Erstens ist die Arbeit als ein genau solches Vorgehen zu verstehen. Sie ist der Versuch einer Präzisierung und des Verständlich-Machens dessen, was »Kontingenzeinsicht« genannt werden soll. Einem solchem Vorgehen sind notwendig Grenzen gesetzt, die sich sowohl in der Analyse als auch sprachlich niederschlagen.

Zweitens weist die Situation aus Bestimmtheit und Unbestimmtheit auf eine Verklammerung hin, die auch für die vorliegende Arbeit und die analysierten Autoren zutreffend ist. Angenommen wird ein Zusammenhang zwischen einer theoretischen Erschließung und Deutung der Welt sowie der Art und Weise unseres Handelns und unseres Agierens in dieser.

Drittens kann die Allgemeinheit der Situation mit der besonderen Wahrnehmung dieser Situation in einem historischen Abschnitt und den daraus entstandenen Philosophien in Verbindung gebracht werden. Es sind immer andere Gegenstandsbereiche, auf die sich die obige Allgemeinsituation bezieht und aus denen sich etwas über die Gegenwart lernen lässt. Konkret gilt es darauf hinzuleiten, wie besonders der Aspekt des »Mangels« in den Vordergrund rückte und zum Kern gegenwärtiger Sozialphilosophie wurde.

Es gilt deshalb einleitend daran zu erinnern, weshalb die Philosophie sich lange Zeit als *Suche nach Gründen* (1.1) verstand und wie sich diese Suche verändert hat. Deutlich soll werden, dass die Veränderung den Fokus auf die Darstellung und Beschreibung der Grenzen der Suche richtete und wie die Erkenntnis der Grenzen, Unmöglichkeiten und damit von *Negativität* dennoch mit einem Erkenntnisgewinn verbunden ist (1.2). Ausgehend von dieser Bewegung lässt sich dann ein ideengeschichtliches Bild des Verhältnisses von *Moderne und Postmoderne* entwerfen (1.3).

1.1 Suche nach Gründen

Der Stellenwert von Gründen in der Philosophie ist bis heute nicht zu unterschätzen. Nicht nur, weil Philosophie ihrem Erklärungsanspruch gerecht werden will, sondern auch, weil es mutmaßlich ein Bedürfnis nach solchen Gründen gibt, ist dieser Anspruch aktuell geblieben. Der Ausdruck »Grund« wird jedoch vieldeutig verwendet und ist schwer von anderen Begriffen wie Ursprung Ursache, Begründung etc. abzugrenzen. Gegenwärtig wird deshalb betont, dass somit trotz der »Allgegenwärtigkeit der Gründe […] notorisch unklar« (Nida-Rümelin/Özmen 2012: XVIII)[1] ist, was Gründe eigentlich sind. Dies lässt sich mit einem Rückblick auf die Arbeiten Aristoteles' verdeutlichen, gilt er doch als einer der ersten Autoren, welcher auf dem »philosophischen« Weg die Suche nach dem Grund[2] spezifizierte.

In seiner Metaphysik unterscheidet Aristoteles zwischen Arché und Aitía, zwischen Ursprung und Ursache (Aristoteles 2017a: 981b–983b). Arché bezieht sich auf ein Anfangs- oder Ursprungsprinzip und hat als Begriff weitreichende philosophische Konsequenzen, betrachtet man die Disziplin selbst als ursprüngliche Begründungsinstanz. Die damit einhergehenden Fragen reichen von der Suche nach dem Wesen, dem ontologischen Kern einer Sache oder eines Dings bis hin zur Rückführung der Dinge auf einen Urstoff. Aitía dagegen bezieht sich auf die Ursache eines Vorkommnisses und kann auch als seine Erklärung verstanden werden. Es bedeutet, Wissen über eine Sache zu besitzen. Gegenüber solchen Erklärungen sind die Fragen der Arché in

1 Sie plädieren deshalb für einen philosophischen Pluralismus. Auch der Aufbau des Bandes spiegelt mit Fragen zur theoretischen als auch praktischen Philosophie, Theologie, Ästhetik, Psychoanalyse, Ökonomie und politischen Philosophie die unterschiedlichen Perspektiven wider.

2 Die bisherigen Erläuterungen passen auch zur etymologischen Herkunft des Wortes »Grund«. Unter Grund wird zum einen Boden, Feld oder Erde, ein fester Standpunkt, auf dem sich aufbauen lässt, verstanden. Hieran schließen auch frühe Deutungen zu Besitz als Land- oder Grundbesitz an. Auch wird Grund verstanden als Tiefe oder Innerlichkeit und damit auch als Grenzüberschreitung, wie es sich in begrifflichen Konzeptionen wie Talgrund, Schlucht oder Meeresgrund widerspiegelt.

ihrem Begründungszusammenhang auf die Frage nach Letztbegründungen bezogen, soll heißen, auf die Idee einer Behauptung, die ohne weitere Begründung auskommen kann. Sie sind damit als Fundament Wahrheit und Gewissheit. Aristoteles gilt nicht nur als Begründer der Unterscheidung zwischen Ursprung und Ursache, seine metaphysischen Ausführungen, verstanden als »erste Philosophie«, erhoben für die Disziplin den Anspruch, eine vorrangige Wissenschaft vor allen anderen zu sein.[3]

Dabei war die Verwendung des Begriffs »Ursprung« in der Antike nicht auf den theoretischen Raum beschränkt. Die Suche nach dem Grund wurde nicht nur als theoretische Explikation, sondern auch als sozialphilosophische bzw. politische Dimension verstanden. Arché hieß »in der Politik ursprünglich erster Platz und daraus abgeleitet: Herrschaft, Herrschaftsbereich, auch Amt, Behörde; im antiken Griechenland Bezeichnung für politische Funktionen, in denen Macht und Herrschaft ausgeübt wurden« (Kirchner/Hoffmeister/Regenbogen 2013: 63). Ursprung der Dinge und Welt und auch Ursprung von Herrschaft waren in ihrem Verständnis verbunden. Die bekannteste Verknüpfung findet sich in Platons Ideenlehre und deren politischen Implikationen im Philosophenkönigtum; einem Modell, das sich in groben Zügen auf die politische und philosophische Diskussion des Mittelalters übertragen lässt, wenn Gott als letzter Grund zur Quelle von Herrschaft wurde. Schon bei Aristoteles, der trotz zahlreicher Kritik hier Platon treu bleibt, hatte der Ursprung als ewig und unveränderlich Seiendes eine theologische Dimension. Ohne in Details überzugehen, lässt sich behaupten, dass sich solche metaphysischen Ansprüche auf die menschlichen Vorstellungen einer Möglichkeit von Gründen abseits der empirischen Vielfalt zurückführen lassen. Aristoteles als Ausgangspunkt einer Beschäftigung mit Gründen zu nehmen, ist deshalb sinnvoll, weil bei ihm, trotz der begrifflichen Differenz, alle Dimensionen gemeinsam vorliegen. Grund ist hier Frage der Ontologie, der Epistemologie, der Logik als auch der Ethik und Sozialphilosophie.

(i) Jedoch, die heutige, in gewissem Sinn erneute Feststellung der Mehrdimensionalität ist selbst Konsequenz aus *geschichtlichen Einengungen*. Die Ausdifferenzierung der einzelnen Dimensionen von Gründen trug, insbesondere ab der Aufklärung, zu einem *Fokus auf erkenntnistheoretische Fragen* bei. In den Metaphern des Kapitels gesprochen, verschob sich die Debatte von der *Suche nach dem letzten Grund* (Ontologie) auf die Festlegung der *Verfahren der Suche* (Epistemologie). Theoretische Gründe wurden explizit von handlungsanleitenden Gründen bzw. praktischen Gründen unterschieden, gleichwohl sie dafür in Anspruch zu nehmen waren. Kants Unterteilung der einzelnen Kritiken der Vernunft steht bis heute paradigmatisch dafür. Theoretische Gründe können abstrakt als Gründe verstanden werden, etwas Bestimmtes zu glauben oder für wahr zu halten.

Eine genauere Betrachtung der Beschreibung »etwas für wahr halten« macht bereits auf die zentrale Problemstellung aufmerksam. Etwas für wahr oder glaubhaft zu

3 Die Geschichte der Metaphysik als Geschichte der letzten Fragen hat sich heute in Kontroversen aufgelöst. Besonders im 20. Jahrhundert galt »erste Philosophie« nicht mehr als Frage nach dem Wesen, sondern wurde wie im Falle Husserls als eine transzendentale Erkenntnistheorie oder wie im Falle Marcharts als politische Theorie ausgearbeitet.

halten, ist etwas anderes, als zu wissen, dass es so ist. Eine Kernfrage der Erkenntnistheorie ist deshalb, ob es etwas wie absolut gesichertes Wissen geben kann und was die Bedingungen für ein solches Wissen sind. Habermas schreibt in *Erkenntnis und Interesse* ganz richtig: »Wollte man die philosophische Diskussion der Neuzeit in Form einer Gerichtsverhandlung rekonstruieren, wäre diese zur Entscheidung der einzigen Frage einberufen worden: wie zuverlässige Erkenntnis möglich sei.« (Habermas 2001a: 11) Mit dem Siegeszug der Wissenschaften hatte sich die Überzeugung durchgesetzt, dass empirische Belege die Sicherheit von Aussagen garantieren können. Bis heute exemplarisch und weitgehend verbreitet ist Poppers Position des Falsifikationismus, die zum einen auf die formale Logik der Inhalte als auch auf die Beweisbarkeit dieser verweist. Die philosophische Auseinandersetzung ist als Debatte über den Grad der Objektivierung zu verstehen, in der sich die jeweiligen Vertreter auf unterschiedliche Stellungen beziehen.[4]

Vorgeworfen wird dieser Entwicklung, dass das szientistische Selbstverständnis der Wissenschaften auf einem auf Rationalität eingeschränkten Vernunftbegriff basiert, kombiniert mit einem naiven Empirismus. Ein solches Vorgehen hat nicht nur die Philosophie als »erste Philosophie« ihres Status enthoben und diesen auf die (Natur-)Wissenschaften verlegt, sondern ein neues Ideal von Gründen aufgebaut. Gegenüber der platonischen Metaphysik stand nun der Positivismus als Philosophie, die sich mit dem Gegebenen und Tatsächlichen begnügt. Er war im Prinzip die andere Seite der Metaphysik, weil er diese zwar ablehnte, aber auch hier Gründe rein aus formalen Prinzipien abgeleitet wurden. Die Einengung auf den Positivismus als auch auf den Rationalitätsbegriff verweisen auf die Reduktion der Vernunftansprüche und auf die dominanten Methoden des Wissenschaftsbetriebes. (vgl. Schnädelbach 1984: 8)

(ii) Die hier kurz umrissene erkenntnistheoretische Reduktion der aristotelischen Mehrdimensionalität von Gründen führte in der Philosophie des 20. Jahrhunderts zu einer Vielzahl von *Gegenreaktion und Kritiken*. Habermas versuchte beispielsweise, Erkenntniskritik als Gesellschaftstheorie zu denken, die sowohl eine objektivistische, subjektivistische als auch gesellschaftliche Komponente enthält. Ebenso als Teil dieser Entwicklung und als Konsequenz auf den »linguistic turn« sowie den »Pragmatismus« wurde die Frage nach Gründen entweder auf ihre sprachliche Konstruktion oder ihren Anwendungswert[5] reduziert. Die heute bekannte Rationalitätskritik reicht von Nietzsche, Heidegger, den Autoren der Kritischen Theorie bis Foucault und den Vertreter:innen der sogenannten Postmoderne.

Der Blick auf Foucault lässt einen wichtigen Brückenschlag zu. Seine Kritik richtet sich maßgeblich gegen ein zu idealistisches Wahrheitskonzept, welches den Aspekt

4 In dem Sammelband *Welt der Gründe* heißt es: »Naturalisten meinen, dass sich Gründe auf Ursachen reduzieren lassen und dass diese Ursachen grundsätzlich mit den Mitteln der Naturwissenschaften beschreibbar sind. Objektivsten meinen, dass Gründe objektiv sind, auch wenn das Akzeptieren von Gründen etwas Subjektives ist. Objektivisten (oder Realisten) bezüglich Gründen halten es für (logisch) möglich, dass (objektiv) gute Gründe für eine bestimmte Handlungsweise sprechen, auch wenn niemand sich dieser Gründe bewusst ist und danach handelt.« (Nida-Rümelin/Özmen 2012: XVIII)

5 Siehe hierzu beispielsweise McDowell 1998 oder Brandom/Gilmer/Vetter 2000.

von Wahrheit als Macht ignoriert. Die Debatte um Wahrheit war zumeist eng mit der Frage um Erkenntnis und Gründe verbunden. Das hat plausible Ursachen. Zum einen sind die Bedingungen von Wahrheit an die Darlegung von Gründen gebunden. Die mittlerweile weitreichenden Versuche, Wahrheit zu definieren, haben zu sehr unterschiedlichen Kriterien geführt.[6] Immer wird der Anspruch erhoben, »die Frage nach der Bedeutung von ›Wahrheit‹ im Rekurs auf epistemische, als das Erkennen, Begründen und rationale Überzeugt-Sein betreffende Konzepte […] beantworten zu können« (Rähme 2010: 9). Wahrheit als logischer Grundbegriff bezieht sich auf die Bedingungen, unter denen etwas als wahr gelten kann.[7] Auffällig ist, dass die Verbindung von Wahrheit und Gründen dort stärker wird, wo explizit auf die normativen Komponenten des Wahrheitsbegriffes Bezug genommen wird. Seide bezeichnet dies auch als »epistemische Verantwortlichkeit«. Jemand, der eine wahre Meinung hat, muss »epistemischen Pflichten nachkommen« (Seide 2011: 19). Der Geltungsanspruch von Wahrheit wird auf den Überzeugungsgehalt anderen gegenüber reduziert. Die Debatte in dem Dreigespann – Rorty, Davidson, Habermas (vgl. Davidson/Rorty 2005) –, ob nun der eine an Wahrheit festhalten will oder der andere sie völlig verwirft, fällt letztlich auf die Frage der Rechtfertigung zurück. Was bleibt, ist die Position des Fallibilismus, unter der Irrtümer nie auszuschließen sind und nur der Versuch bleibt, durch Kritik und Überprüfung diese zu vermeiden. Davidson schreibt: »Wir können nichts Besseres tun als prüfen, experimentieren, vergleichen und unbefangen bleiben. Aber einerlei, wie lange und wie vortrefflich wir und die kommenden Generationen daran arbeiten, wir und sie werden nichts anderes in der Hand behalten als *fehlbare Überzeugungen* [Hervorh. Ramin].« (Ebd.: 298)

Durch diese Tendenz zur Frage nach Überzeugungen kann neben der eben beschriebenen Bewegung als Gegenreaktion auf die Einengung von Gründen auf ihre epistemische und theoretische Seite auch eine Einengung auf ihre *soziale Funktion* festgestellt werden. Weder das *Ergebnis der Suche* noch das *Verfahren der Suche*, sondern nur *die Suche selbst* blieb als »modus operandi« übrig. Gründe und Wahrheit sind nichts anderes als Rechtfertigungen oder soziale Macht und, auf den Einzelnen bezogen, als innere Überzeugungen zu sehen. Gerade in der Debatte um das Postfaktische äußert sich ein Zweifel an der Überzeugungskraft einer Konzeption von Gründen in Verbindung mit Wahrheit. Hier sind es gehäuft emotionale, aber auch mediale Bezüge, die als Begründungsleistung verstanden werden können. Es gibt durchaus »nichtsprachliche Gründe« (vgl. Abel 2012), die den Rationalitätsbegriff erweitern können. Zu diesen zählen »relevante Verständigungs- und Handlungszusammenhänge« sowie die »Kohärenzbeziehungen« (Quante 2016: 153) der jeweiligen Lebensform. Insofern steht das Dargestellte

6 Korrespondenztheorien verweisen auf die Übereinstimmung mit einer Tatsache oder der Wirklichkeit, Kohärenztheorien sehen Wahrheit durch die widerspruchlose Möglichkeit des Einfügens in ein System von Aussagen gegeben, semantische Wahrheitstheorien machen Wahrheit abhängig von der Art und Struktur der Aussage und deflationistische Wahrheitstheorien sehen Wahrheit als redundant an und beschränken sich auf ihren performativen Charakter.

7 Der Rekurs auf ein solches Verständnis von Wahrheit, welches sich auf das »Begründet-Sein« und dessen Bedingungen bezieht, findet sich beispielsweise bei Autoren wie Jürgen Habermas, Hilary Putnam, John McDowell, aber auch Robert Brandom.

paradigmatisch für die eingangs erwähnte Struktur philosophischer Probleme. Je tiefer die Suche reichte, umso unbestimmter wurde sie.

Drei Schlussfolgerungen lassen sich ziehen: *Erstens* und ausgehend von der aristotelischen Gesamtstruktur hat die Ausdifferenzierung von Gründen Radikalisierung und Verkürzungen zur Folge. Auf der einen Seite besteht die Verkürzung im Fokus auf Epistemologie, der Frage nach Wissen und Wahrheit (Verfahren der Suche). Auf der anderen Seite besteht die Reduktion im Fokus auf Praxis und deren praktischen Status, sei es in Form von subjektiven Wünschen oder gesellschaftlicher Macht (Suche für sich).

Zweitens ist in der Gesamtschau eine Tendenz zu Letztem wahrnehmbar, welche auch als Folge eines weiteren und tieferen Fragens und der Einsicht in die dortigen Grenzen zu sehen ist.

Drittens hat die scheinbare Unmöglichkeit oder, leichter ausgedrückt, Schwierigkeit einer Aufstellung absoluter Gründe den erkenntnistheoretischen Umgang mit Gründen zwar seines Anspruchs beraubt, seine Fragen jedoch zum allgegenwärtigen Prüfstein erhoben. So schreibt Gabriel in Bezug auf die Relativierung der Ansprüche: »Unsere endlichen Gründe ermöglichen uns somit zwar eine Transzendenz über unsere endlichen Gründe, ohne daß wir das Gelingen der Transzendenz aber jemals durch einen wahrheitsgarantierenden Grund völlig sicherstellen können.« (Gabriel 2016: 101) Kurzgefasst: Die historisch nachweislich angestiegene Skepsis rückt die »Arbeit am Grund« in den Mittelpunkt.

1.2 Leben in Negativität

Die Situation, die sich in der Suche nach Gründen ausdrückt, lässt sich aber nicht nur mit der Frage nach deren Qualität und Status bearbeiten. Verändert sich die Blickrichtung, wird deutlich, dass die Frage nach Gründen erst dann zu einer relevanten Frage wird, wenn solche nicht einfach vorliegen. Erst ein *Mangel* an diesen weckt überhaupt das Bedürfnis, nach ihnen zu fragen.

In der philosophischen Auseinandersetzung wird für dieses Fehlen von Gründen oft der Terminus der *Negativität* verwendet. Negativität meint im aussagenlogischen Sinn nichts weiter als die Verneinung eines Tatbestandes oder dessen Widerspruch. Bereits in der Antike wurde das Privative, griechisch Stérēsis, verstanden als fehlende positive Bestimmtheit. Erneut ist es Aristoteles, der, wie im Fall fehlender Sehkraft, beschreibt, wie etwas, das eigentlich vorhanden sein könnte, abgezogen wird und somit ein Mangel entsteht (vgl. Aristoteles 2017a: 1022b22-1023a7). Privation meint dann die Abwesenheit einer bestimmten Eigenschaft. Negativität kommt *ontologisch* der Status des Nichts oder des Nichtvorhandenseins zu. Der substantialistische Gegenbegriff zum vorherigen Abschnitt wäre der Begriff der Grundlosigkeit, welcher den Mangel an Gründen als letzten Punkt vor die Suche nach Gründen stellt. Heute wird jener Begriff maßgeblich in einer auf Heidegger aufbauenden politischen Ontologie verwendet, die aufgrund ihres Fehlens auf die Notwendigkeit von Politik verweist. Genau wie bei Heidegger findet eine Umkehr ontologischer Fragestellung von ihrer Substanz und ihrer

Bestimmung zu ihrem Sinn und der Notwendigkeit des Fragens überhaupt statt.[8] Dieser Zugang wird mit seinem Hauptprotagonisten im deutschsprachigen Raum, Oliver Marchart, in dieser Studie noch ausführlicher im Mittelpunkt stehen.

(i) Die Abkehr von der logisch-ontologischen Diskussion zeigt sich in den letzten Jahren besonders in der Interpretation von Negativität als Kernmerkmal *praktisch-philosophischer Einsichten*. Ob im Kontext von Ethik (vgl. beispielhaft Rentsch 2000), Kunst (vgl. beispielhaft Seel 1996; Adorno/Adorno 2010; Menke 2014) oder Politik (vgl. beispielhaft Celikates 2018; Saar 2018) galt es menschliche Erfahrungen in den Mittelpunk zu stellen, die, wie ein kürzlich erschienener Sammelband zu Negativität deutlich macht,

> von Fehler und Irrtum bis zum Verstoß und Verletzung, von Verneinung und Entfremdung bis zu Verdrängung und Verwerfung, von Transformation und Konflikt bis zur Revolution und Kollision, von Epoche und Ellipse bis zu Annihilation und Auflösung, von Differenz und Andersheit bis zu Tragik und Widerwille [reichen]. (Khurana et al. 2018: 16)

Rentsch schlägt deshalb vor, drei Verständnisebenen von Negativität zu unterscheiden. Auf der ersten Ebene faktischer Negativität muss auf Erfahrungen Bezug genommen werden, denen eine menschliche Existenz grundsätzlich ausgeliefert ist. Dazu gehört die Notwendigkeit des Todes, das Erleben von Leid und Schmerz als auch die Angewiesenheit auf andere. Bereits die bloße Feststellung zeugt von dem Verlangen nach Gründen für jene Asymmetrien. Die Notwendigkeit solcher ist in der zweiten Ebene, in der Beurteilung des Negativen, als negativ verankert. Die Erfahrungen begegnen dem Menschen nicht neutral, sondern in ihnen ist bereits eine Ablehnung, ein Ausdruck von Mangel impliziert. Drittens nennt Rentsch die alltägliche, aber auch philosophische Reflexion von Negativität (vgl. Rentsch 2000: 11). Es ist nicht zu weit gegriffen, die Bearbeitung des Negativen als eine Hauptbeschäftigung dessen zu bezeichnen, was Leben genannt wird. Sie schlägt sich in der Konflikthaftigkeit gemeinschaftlicher Praxis, in Kunst und Literatur bis zum Stammtisch nieder. *Negativitätsanalysen* wollen solche Erfahrungen als ausgezeichnete Erschließungsphänomene menschlichen Weltverhältnisses darstellen. Verstehen findet nicht nur darüber statt, zu den Gründen zurückzukehren, sondern kann auch mit dem Verweis auf die Notwendigkeit von Gründen vollzogen werden. Gerade für die Philosophie gründet sich hierin ihre Relevanz, weil trotz der Naturwissenschaften und Ausdifferenzierung der Geisteswissenschaften keine Disziplin diese Form des Denkens derart in den Mittelpunkt stellt. Wissen kann nicht gleich Sinn- und Bedeutungsaspekte ausfüllen. Zur weiteren Darstellung soll auf zwei Perspektiven von Negativitätsanalysen weiter Bezug genommen werden.

(ii) In einer *ersten Perspektive* bezieht sich die zur »Arbeit am Negativen« reformierte »Arbeit am Grund« auf eine anthropologische Notwendigkeit und damit individuell betrachtet auf die Möglichkeit eines sinnvollen Lebens. Besonders hervorgehoben finden sich solche Gedanken in der Philosophie zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Die Erkenntnisse der empirischen Wissenschaften, sei es Biologie, Ethnologie als auch Psychologie,

8 Diese Umkehr wird auch beschrieben als »ontological turn«.

sowie die Krisenhaftigkeit der politischen und moralischen Lebenswelt forderten zu einer Neuvermessung menschlichen Selbstverständnisses auf.

Um nur eine Manifestierung dieser Erfahrungen aufzugreifen, kann auf die *philosophische Anthropologie* Bezug genommen werden. So leitet Scheler, gedanklicher Begründer jener Disziplin, sein Untersuchungsfeld und die Notwendigkeit einer neuen Forschungsdisziplin damit ein, die Leitbilder des Menschen einer radikalen Dekonstruktion zu unterziehen: »Wie soll man seines Erachtens auch sonst beginnen in einem ›Zeitalter‹, in dem sich der Mensch völlig und restlos ›problematisch‹ geworden ist; in dem er nicht mehr weiß, was er ist, zugleich aber auch *weiß, daß* er es nicht weiß« (Hartung 2004: 107). Gilt, dass der Mensch nach Scheler keine natürliche Einheit von sich kennt, ist er im Gegensatz zum Tier nicht »umweltgebunden«, sondern »weltoffen«, so gehört zum Prinzip der Menschwerdung eine ständige Rekonstruktion der eigenen Seinsweise. Ziel ist es deshalb, das Problem der Bestimmung des Menschen vor den naturwissenschaftlichen Zugriffen als philosophische Aufgabe zu bewahren. Für Scheler bedeutet dies allerdings, den Fokus auf die Geistesfunktionen zu legen und damit ein metaphysisches Programm als Loslösung und Befreiungsakt von der Natur zu etablieren. Dies hat zur Folge, dass die Überbetonung der Ungebundenheit auf geistiger Ebene den Menschen theologisiert, ihn gottgleich macht und in den Mittelpunkt stellt. Die Einsicht in die Notwendigkeit und dem Verlangen nach Gründen wird nicht als Nachteil, sondern als Prozess der Ermächtigung aufgefasst. Einen ähnlichen Weg, vielleicht nicht ganz so euphorisch, schlug folgend auch Gehlen ein. Auch hier stand die Unbestimmtheit des Menschen im Zentrum, wenn Gehlen sich auf den Menschen als »Mängelwesen« und auf das »unfertige, un-festgestellte« (Hartung 2004: 176) Wesen bezieht. Gerade Gehlen will zeigen, dass das Fehlen automatischer Reaktionsmuster nach einer Schaffung von Orientierungs- und Sinnstrukturen und damit nach einer Deutung seiner Existenz verlangt. Hier ist dies jedoch kein Schritt zur Vergeistigung, sondern existenzielle Notwendigkeit. Dem »Mängelwesen« ist es auferlegt, das Fehlen der Instinkte zu kompensieren. Geistige und damit von der natürlichen Notwendigkeit losgelöste Bewältigungsstrategien dienen als Mittel jener Kompensation. Für Gehlen ist es sowohl Aufgabe als auch Möglichkeit der Kultur, die Mängel auszugleichen.[9]

---

9 Die philosophische Anthropologie und deren weitere Vertreter wie Helmut Plessner, Karl Löwith, Erich Rothacker, aber auch Ernst Cassirer wurde mit ihrer Suche nach einer Abstraktion vom individuellen Menschen zum allgemeinen Menschen besonders auf dessen kognitive und kulturelle Besonderheiten aufmerksam. Mit der Betonung der »Selbstproblematisierung« standen Fragen zu Sinn und Bedeutung als Bedingungen der Möglichkeit am Grund menschlicher Existenz im Mittelpunkt. Gleichwohl sich existentialistische Autoren wie Martin Heidegger oder später Jean-Paul Sartre explizit gegen den metaphysischen Status dieser Disziplin wandten, teilten sie jedoch die Offenheitsdimension menschlicher Weltwahrnehmung und Gestaltung. Nur galt es, diese nicht zum allgemeinen Status eines Wesensmerkmals zu erheben und auszubauen, sondern sie ganz in der jeweils individuellen Bedeutungsebene aufgehen zu lassen. Die Frage nach dem Lebenssinn wurde damit nicht mehr unter dem Gesichtspunkt einer Gattung beantwortet. Jedem Menschen ist es individuell aufgegeben, jedem Menschen kommt die Freiheit zu, sich selbst und die jeweilige Sinnvorstellung zu definieren. Die (Welt-)Offenheit und Freiheit der menschlichen Existenz ist auch hier Ausgang eines Selbstbestimmungs- und Reflexionsvorganges, welcher umso mehr auf Gründe angewiesen ist. Das Geschenk der Freiheit ist jedoch ein Doppeltes. Zum einen ist es Möglichkeit zur selbstbestimmten Gestaltung des eigenen Lebens, zum anderen aber auch not-

Allgemein gilt heute das Betreiben philosophischer Anthropologie, zumindest in ihrem klassischen Sinn als Wesensschau, als problematisch. Jene Versuche sind im Kontext vielfacher Kritik berechtigterweise zurückgestellt worden. Dieses Zurückstellen darf aber nicht mit einem Ende des Fragens verwechselt werden. Die Versuche einer Konstitution von Sinn und Bedeutung sind stetig relevant, nur sind die Antworten vorsichtiger geworden. Die von der Philosophie betonte Offenheit schlägt sich im 20. Jahrhundert in weiteren Disziplinen nieder, deren Entwicklung und Anwendung mittlerweile zum Standardrepertoire westlicher Gesellschaften gehört. *Psychoanalyse sowie Psychologie* beschäftigen sich mit den Strukturen menschlicher Bedürfnisse sowie deren Einfluss auf den menschlichen Geist. Auch wenn der Fokus dort auf Triebstrukturen und biochemische Prozesse fällt, ist der Fokus auch hier die Ermöglichung praktischen Lebens. Es wundert deshalb nicht, dass die Verarbeitung von Leiderfahrung, Traumata, Enttäuschungen oder Depressionen zum Aufgabenfeld beider Disziplinen gehören.

(iii) Nun besitzen diese Formen von Negativitätsanalysen bis heute Relevanz, sind aber spätestens seit Mitte der 50er Jahre noch in eine andere Richtung erweitert worden. Das Problem war, wie Rentsch es anhand von Heidegger rekonstruiert, eine zu starke Fokussierung auf das Individuum und dessen individuelle Sinnsuche. Dabei sind die »als Negativität beschriebenen Grundmuster […] nicht allein auf einzelne Subjekte zu beziehen, sondern wurzeln im gemeinsamen Leben der Menschen, in der kommunikativen Interexistenz« (Rentsch 2000: 89). Genealogisch betrachtet führen viele dieser Ansätze zurück zu Hegel. Dieser hatte in der *Phänomenologie des Geistes* (Hegel 2017) darauf hingewiesen, dass das Denken bei seiner Bestimmung des Gegenstandes diesen durch die Abkehr von der bloßen Erscheinung zuallererst negieren muss. Durch den Prozess des individuellen, gedanklichen Urteils setzt sich das Individuum der Möglichkeit der Revision und damit auch der Selbstverneinung aus. Erst dadurch kann das Selbst sich setzen, indem es in der vielfach interpretierten »Negation der Negation« vermitteln muss. Die Möglichkeit, abseits reiner Naturhaftigkeit denken zu können, ist auch Möglichkeit zum Verfallen in selbst gemachte Vorstellungen. Hegels Subjektanalysen warnen daher vor dem reinen Selbst und zielen auf die *Analyse der kommunikativen Lebensformen* ab. Der Einfluss dieser Denkform zieht sich von Nietzsche, Marx bis hin zu Heidegger und den Autoren der Kritischen Theorie. Der Fokus galt dem Denken einer Praxisphilosophie.

Dieser Grundannahme folgend, sind in der *zweiten Perspektive* Negativitätsanalysen mit *sozialphilosophischen Fragen* verbunden. In gesellschaftlicher Praxis und der geteilten Lebenswelt tauchen oft erst die Felder des Mangels auf, sei es in zwischenmenschlichen Beziehungen wie Liebe und Freundschaft, aber auch in größerem Rahmen wie in Politik, Tradition und Moral, welche als negative Erfahrungen auf das Subjekt zurückwirken. Individuelles Sinnverstehen wird nur im Kontext kultureller als auch gesellschaftlicher Praktiken konstituiert.

wendige Übernahme der Verantwortung für die Handlungen und Folgen jener Selbstbestimmung. Insofern ist die Beschäftigung mit dem Wunsch des Verstehens und Wissens nicht zwingend Thema einer Disziplin, sondern auch Folge kultureller bzw. historischer Entwicklungen.

Das zeigt sich insbesondere im Rahmen gesellschaftlicher Ordnungen. Die Notwendigkeit von Gründen kann in erster Linie auf fehlende natürliche und selbstverständliche Organisation gesellschaftlicher Ordnung zurückgeführt werden. Zwar besteht die berechtigte Annahme, dass Menschen bereits immer in eine vorgegebene Ordnung geboren werden. Das bedeutet jedoch nicht, dass sie als notwendig und naturgegeben hingenommen wird. In der politischen Ideengeschichte rückt dieses Bewusstsein einer Rechtfertigungspflicht fortlaufend in den Mittelpunkt und begründet das Vorhandensein der Disziplin. Auch wenn gerade durch religiöse Begründungsanstrengung der Versuch unternommen wurde, gesellschaftliche Ordnungen als gott- und naturgegeben darzustellen, so ist die Darstellung, ob in Ritualen, Geschichten oder Literatur, selbst Zeichen des Begründens. Wissenschaftlich aufgearbeitet sind die von den großen Autoren der politischen Ideengeschichte vorgelegten politischen Schriften oder Argumentationen heute unter dem Begriff der Ordnungsbegründungen, welchen laut Greiffenhagen eine Orientierungs- und Ordnungsfunktion zukommt (vgl. Greiffenhagen 1997: 39-41). Ordnungsbegründungen sind Argumentationsversuche, die Installierung und Aufrechterhaltung einer spezifischen politischen Ordnung überzeugend zu vermitteln. Überzeugung muss deshalb geleistet werden, weil politische Ordnungen Einschränkungen auf individueller Ebene und damit Erfahrungen von Negativität implizieren. Sie erzeugen Verbindlichkeiten, rechtfertigen Zwangsgewalt und etablieren Verpflichtungen. Damit sichern sie zuallererst die Einheit des sozialen, gesellschaftlichen und politischen Gefüges. Die »Natur des Sozialen Bandes« (Lyotard 2015b: 53ff.) ist keine gegebene Natur. Lässt sich in der Literatur der letzten Jahre eine Verbindung zwischen der Erosion jenes Bandes und der Erosion von Gründen und Wahrheit ausmachen, zeigt sich der weitläufige Zusammenhang theoretischen und praktischen Denkens einer Suche nach dem Grund. Marcharts Untersuchung zum Begriff der »Gesellschaft« als *das unmögliche Objekt* (Marchart 2013a) erläutert ausführlich die Tragweite dieses Diskurses.

Werden diese allgemeinen Aussagen über gesellschaftliches Zusammenleben mit dem veränderten Status von Gründen und mit der gesteigerten Bedeutung von Negativität zusammen gedacht, zeichnet sich eine spezifische Tendenz ab. Spätestens seit der Aufklärung wird der *Mangel an absoluten Gründen mit Verweis auf gemeinschaftliche Praxis kompensiert*. Diese hat zu übernehmen, was Letztbegründungen nicht mehr leisten konnten. Die Demokratisierungsbewegungen der Moderne sind Ausdruck des, wie Habermas es nennt, »prozeduralen Legitimationstypus« (Habermas 1976: 45), bei dem das Verfahren als Garant für die Akzeptanz gemeinschaftlicher Ordnung gilt und nicht substantielle Gründe wie Gott oder Natur. Auch hier sind die Modelle vielfältig und reichen von Rousseaus Idee der »volonte generale« bis zu Habermas' »deliberativen Demokratietheorie«.[10] Auffallend ist, dass besonders gegen Ende des 20. Jahrhunderts eine Radikalisierung stattfindet, die sich auch gegen die noch so kleinen übriggebliebenen Bestimmungen der Modelle richtet. Unter dem Eindruck grundlegender Negativität wird diese selbst zur Rechtfertigung. In der Einleitung zum Sammelband *Negativität* heißt

10 Im Kern lassen sich für die Unbestimmtheit der Praxis immer noch Bestimmungen finden, sei es wie im Fall Rousseaus ein aufgeladener Gemeinwohlbegriff oder wie im Fall Habermas' die im Diskurs wirkende Vernunft.

es, die Modi verlegen sich mehr auf das Zerbrechen denn auf das Begründen: »In Kunst, Recht und Politik erweist sich Negativität so nicht als bloßes Mittel der Erhaltung einer normativen Ordnung, sondern als Weg der Suspension, der Begrenzung und Transformation des Zwangs normativer Ordnungen« (Khurana et al. 2018: 15). So kann von einer Annäherung zwischen Gründen und deren Mangel und Instabilität gesprochen werden, radikaler sogar von einem Ineinander-Fallen. Negativität wurde zum Grund und kann nur als gemeinschaftliche Praxis verstanden und angegangen werden.

Die Folge ist etwas, das sich als Primat praktischer Vernunft bezeichnen lässt. Der Aspekt des Normativen ist nur möglich, weil alles Bestimmte immer schon fundamental unsicher ist. Für Politik als auch Moral sind »vorgängig konstitutiv […] demnach insbesondere *negative praktische Einsichten* in die Grenzen unseres Erkennens und Handelns, in das, was wir, recht verstanden, nicht können« (Rentsch 2000: 13). Dieser Mangel kann auch als Freiheit begriffen werden. In dem Bewusstsein über die Unbestimmtheit der menschlichen Welt liegt der Ausgang menschlicher Gestaltungsräume.

Damit ist *erstens* ist davon auszugehen, dass sich die *Suche nach Gründen* und das *Leben in Negativität* einander bedingen. Gründe sind die Antwort auf eine Situation des Mangels, für die Erfahrungen des Negativen als negativ und für den Wunsch der Bewältigung oder zumindest Bewältigung durch Erklärung. Auf der anderen Seite kann ein Kurzüberblick der Ideengeschichte der Gründe zeigen, wie die Ausdifferenzierung und Vertiefung nicht zu einer festeren Grundlegung führte, sondern umso mehr Unwissenheit und Negativität hervorbrachte. Man ist sozusagen, und das ist wichtig, nicht unwissender geworden; vielmehr hat der Gang in die Tiefe die Reflexionsleistung erschwert.

Zweitens: Trifft dies zu, kommt den konkreten Gründen eine übergreifende Bedeutung zu, die sich nach Rentsch sowohl auf die »Faktizität des bloßen Menschseins als auch auf die sinnentwerfende Praxis des Menschen bezieht« (Rentsch 2000: 82). Er schlägt deshalb vor, solche Begriffe als »›dianoietische‹ Termini, von gr. ›dianoia‹, Einsicht« (ebd.) zu bezeichnen. Genau jene Struktur wird in dieser Arbeit im Mittelpunkt stehen. Zu zeigen ist, wie eine bestimmte Form der Philosophie, die ich vorläufig als *postmoderne Sozialphilosophie* bezeichnen will, nur verständlich wird durch jenen Doppelcharakter. Damit ist auch eine Entscheidung zur methodischen Positionierung gefallen. Im Sinne sozialkonstruktivistischer Annahmen geht die Arbeit von einem Zusammenhang zwischen Weltbild und Praxis in der Welt aus.

Drittens deuten die beiden Kapitel nicht nur auf die allgemeine Form der Erkenntnis hin, sondern spiegeln auch eine spezifische Entwicklung. Bei der Suche nach Gründen konnte eine Aufweichung von Gründen festgestellt werden, die sich auf deren prekär gewordenen Status von sicherem Wissen, sicherer Erkenntnis und sicherer Wahrheit bezieht. Andersherum steigerte sich das Verständnis von Negativität und Mangel zu einer durchgehenden Konstante. Die Ausführungen zeigten eine Umkehr des Denkens von dem Ziel der Bestimmung hin zur Erschließung von Unbestimmtheit.

Viertens ließ sich aus dieser Tendenz zum Negativen auch eine Veränderung vernehmen. Die Zunahme des Bewusstseins der Rolle des Negativen machte Gründe sogar immer wichtiger. Je mehr Selbstverständlichkeiten abhandenkommen, desto größer wird

die Notwendigkeit, das Bestimmte zu kritisieren und durchzuarbeiten. *Praxisphilosophie*[11] *rückt an die Stelle von Letztbegründungen*.

1.3 Zeitdiagnose: Zwischen Moderne und Postmoderne

Dieses in den letzten beiden Abschnitten allgemein dargelegte Geflecht philosophischen Arbeitens bildet die Grundlage einer ideengeschichtlichen Einordnung und damit auch einer möglichen Zeitdiagnose. Dabei herrscht eine gewisse Vorsicht gegenüber solchen Versuchen, denn die eigene Zeit in Gedanken zu fassen und verstehen zu wollen, muss aufgrund der Komplexität und Perspektivität notwendig mit Kurzschlüssen verbunden sein. Allein die schiere Menge an Kategorien und Daten, die es zu berücksichtigen gilt, würden aus einer solchen Diagnose reine Spekulation machen.

Nach Joas lassen sich zwei Grundtypen von Zeitdiagnose unterscheiden. Den ersten Typ nennt er »monothematische Diagnosen« (Joas 2012: 29). Diese stellen eine bestimmte Veränderung oder ein bestimmtes Merkmal in den Mittelpunkt und leiten von diesem das Zeitgeschehen ab. Die prominenteste Analyse sieht Joas in Becks Konzept der »Risikogesellschaft« (vgl. Beck 2016). Reflexiv gewordene »Risiken« und deren Management bilden den Kern modernen Lebens. Mittlerweile hat sich zu dieser Diagnose eine Vielzahl von Alternativen gesellt, die von Wissensgesellschaft, Kommunikationsgesellschaft, Multioptionsgesellschaft, Verantwortungsgesellschaft bis Netzwerkgesellschaft reichen (vgl. Joas 2012: 26). Insoweit jeder dieser Diagnosen Berechtigung zukommt, besteht die Frage, ob eine Wahl zu treffen notwendig ist. Es bedarf eines integrativen Momentes, um diese Entwicklungen zusammendenken zu können. Der zweite Typ an Diagnosen wird dagegen als »Erklärungen eines Epochenbruchs« (ebd.: 25) aufgefasst. Wie der Name suggeriert, wird davon ausgegangen, dass eine bestimmte Periode und deren prägende Merkmale an ihr Ende geraten sind. Oft erkenntlich an dem Präfix »post«, hat sich aber auch hier eine Vielzahl an Überwindungskulturen etabliert.

Die Debatte mit der größten Wirkkraft war die um den konstatierten *Bruch zwischen Moderne und Postmoderne*. Auch wenn bis heute notorisch unklar bleibt, was mit den einzelnen Abschnitten genau gemeint ist, lassen sich aus dem Diskurs einige Merkmale hervorheben.

(i) Im Kontext der bisherigen Aufteilung und binär gedacht, war die *Moderne das »Zeitalter der Gründe«*. Ausgehend von einem zur Zeit der Aufklärung sich artikulierenden Bruch mit dem christlich-mittelalterlichen Weltbild wird der Beginn der Moderne, oder oft synonym verwendet: der Neuzeit, gern auf das 17. bis 18. Jahrhundert datiert (vgl. Giddens 2013). Die in unterschiedlicher Form mit dem Bruch verbundenen Motive sind Säkularisierung als Abkehr religiöser Setzung und Zunahme von Eigenverantwortung, der damit verbundene Prozess der Rationalisierung, welcher sich in den analytischen

11 Praxisphilosophie meint nicht explizit den auf Marx aufbauenden Diskurs. Im Mittelpunkt steht die Rückführung menschlicher Existenzweise auf dessen Tätigkeit, sowohl bezogen auf Handlungen als auch auf das Denken. Unter Praxis wird die epistemische, sinnliche als auch materielle Gestaltung der Welt durch den Menschen verstanden.

Versuchen der Philosophie sowie später in der Struktur des Staates (Bürokratisierung) niederschlägt, die Grundlegung des Wirtschaftsliberalismus und die einsetzende Industrialisierung sowie die durch Wissenschaft und Technik vorangetriebene Naturbeherrschung. In *Diskurs der Moderne* sieht Habermas die Entwicklungen explizit als Erbe der Aufklärung (vgl. Habermas 2011b). Engelmann spricht dem folgend von dem Paradigma der Subjekt-Objekt-Relation, in dem der Ersetzung Gottes durch das erkennende Subjekt eine zu erkennende Welt gegenübergesetzt wurde, welche in ihrer Strukturlogik Heterogenität und Differenz minimieren und ausschließen sollte (vgl. Engelmann 2015: 14).

Als Zentrum dieses Erbes lässt sich demnach ein *befreiender Charakter* identifizieren. Die eben beschriebenen Motive haben sowohl die menschlichen Gedankenräume als auch dessen Handlungsoptionen in enormem Maße erweitert. Der Kern der europäischen Modernisierung ist für Engelmann deshalb die Freisetzung des Individuums: »In der modernen europäischen Gesellschaft wird das freie Individuum zum Ausgangspunkt der sich verändernden ökonomischen, sozialen und ideologischen Strukturen« (Engelmann 2015: 8). Die Folge war gleichzeitig ein gesteigerter Bedarf nach Integration und Begründung. Gesellschaftliche Werte oder die Struktur des Staates existierten nicht mehr natürlich oder gottgewollt, sondern mussten erst hergestellt werden. Die Befreiung brachte immer *Entfremdungserfahrungen* mit sich. Zum einen, weil mit den Errungenschaften auch Probleme einhergingen, wie die Erosion traditioneller Gemeinschaft, die Notwendigkeiten des sozialen Zusammenhalts und auch die in der Industrialisierung entstehende Klassengesellschaft. Zum anderen, weil die Ausdifferenzierung der Wissenschaften und die Zunahme an Wissen allgemein nicht nur eine stärkere Naturbeherrschung, sondern damit auch neue Formen menschlicher Steuerung hervorbrachten. Damit klingt bereits ein Doppelspiel an, welches für die Autoren der Kritischen Theorie den Dreh- und Angelpunkt ihrer Analysen bildete. Die Befreiung bedeutete in ihren Auswirkungen auch Verpflichtung und Disziplinierung. Dieser Hinweis ist wichtig, weil zur Moderne auch ein Reflexivwerden ihrer selbst gehört. Zima schlägt deshalb vor, den Begriff Modernismus von Moderne abzugrenzen (vgl. Zima 2016: 29ff.). Autoren wie Nietzsche oder später Kafka erkennen die Grenzen der Gedanken der Aufklärung und versuchten die Kritik zu erweitern. In Literatur und Kunst, von der Avantgarde bis Dadaismus und Surrealismus sind solche Gegenbewegungen zu erkennen.

Wenn von einem *Zeitalter der Gründe* gesprochen wird, dann aus zwei Motiven. Zum einen besteht die Feststellung neuer Erkenntnisse und tiefer reichender Begründungen. Zum anderen konnte eine gesteigerte Rechtfertigungspflicht diagnostiziert werden. Wenn die Dinge nicht einfach so existierten, bedurften sie der Rechtfertigung durch gute Gründe. Die Moderne wird deshalb mit einem »rationalistischen Verständnis« assoziiert oder, wie es im ersten Kapitel hieß, mit dem Fokus auf Erkenntnistheorie. Das heißt natürlich nicht, dass es für alles rationale Gründe oder Letztbegründungen gab, aber es bestand zumindest der Glaube oder die Hoffnung, diese entdecken zu können und damit auch die Entfremdungserfahrungen aufzuheben. Die Moderne basierte, so Lyotard, auf »großen Erzählungen«, auf Konstrukten, die alle Teile des Lebens und der Gesellschaft und die menschliche Geschichte in einen Entwicklungszusammenhang stellen konnten und damit potentiell auch für alles Erklärungen bereithielten.

(ii) Der Verweis auf Lyotard bildet den Ausgangspunkt, um zur *Postmoderne*[12] überzuleiten. Lyotard hatte sich 1979 in einer Auftragsarbeit für die Regierung von Quebec mit dem Titel *Das postmoderne Wissen* die Frage gestellt, welche gesellschaftlichen Folgen die neuen wissenschaftlichen und technologischen Entwicklungen haben. Aufbauend auf Wittgensteins Theorie der Sprachspiele zeigt er, dass es unmöglich geworden ist, die Vielfalt der Diskurse unter einen interpretativen Nenner zu bringen. Die »großen Erzählungen«, bei ihm verbunden mit der Aufklärung und dem deutschen Idealismus, müssen als gescheitert angesehen werden. Übrig bleiben Erfahrungen der Zerstreuung und Unsicherheit, die Betonung des Dissenses und die Inkommensurabilität kleiner Erzählungen. Diese Grunddiagnose bildete anschließend den Startpunkt einer Menge von Erzählungen über das Scheitern von Erzählungen, das erstarkte Bewusstsein der Krise der Moderne. Besonders der französische Sprachraum (Loytard, Foucault, Derrida, Barthes, Lacan etc.) wurde zum Stichwortgeber der neuen Postismen. So schreibt Engelmann provokant: »[D]er Weltgeist hat das Rheinufer gewechselt und kommt nun von der linken Seite als Zeitgeist zu uns zurück.« (Engelmann 2015: 6) Ob in der Soziologie, wie in den Arbeiten von Beck sowie Touraine (1969) und Bell (1996) oder Bauman (2016c), in der Wissenschaftsphilosophie wie bei Feyerabend (2013) oder der politischen Philosophie wie in den Werken von Deleuze und Guattari (2016), immer kumuliert die Diagnose in der bereits bei Loytard angelegten Zerstreuungserfahrung und Auflösungserscheinungen. Weil die Beschreibungsebenen für Mehrdeutigkeit und dessen Darstellung von Literatur über Kunst und deren Vermengung mit Wissenschaft und Philosophie reichen, lag die Intuition nahe, von einer Gesamtentwicklung zu sprechen. Zima versteht philosophische Begriffe der Unsicherheit wie Ambiguität, Ambivalenz und Indifferenz deshalb als »zentrale Problemstellungen« (Zima 2016: 41), auf die sich das Verhältnis von Moderne und Postmoderne beziehen lässt. Gemeinsam ist jenen Termini, dass sie eine gesteigerte Wahrnehmung für Phänomene der Mehrdeutigkeit hervorheben, mit der Menschen fortwährend konfrontiert werden; Phänomene, die gleichzeitig Auswirkungen auf das Selbstverständnis und Handeln der Individuen haben, weil Identitätskonstrukte, normative Handlungsgründe sowie Überzeugungen immer wieder erschüttert werden und an Stabilität verlieren. Der Soziologe und Philosoph Zygmunt Bauman erkennt beispielsweise in der Figur des Fremden den Prototyp der Postmoderne (vgl. Bauman 2016c: 147f.). Ein Fremder zu sein bedeutet, fähig zu sein, ständige Ambivalenz zu leben, ein Ersatzleben der Verstellung. Ambivalenz ist folglich Einsicht in den zweideutigen Charakter der modernen Welt. Die kulturphilosophischen Einlassungen haben meist tieferliegende Referenzen, denn sie erteilen sowohl Realismus als auch naivem Glauben an Wissenschaft eine Absage. Nach Zima hat sich folgend »mit dem Begriff der Indifferenz das bisher beschriebene Bewusstsein für Mehrdeutigkeiten und Unversöhnbarkeiten radikalisiert« (Zima 2016: 43). Wenn sich zeigen lässt, dass es die Gegensätze nur scheinbar gibt, »dann bricht die Zeit der Indif-

12 Wenn im Folgenden einzelne Positionen referiert werden, gilt zu beachten, dass nicht alle den Begriff »postmodern« auf sich anwenden, ihn oft sogar ablehnen. Die Subsumtion unter dem Begriff ist aber auf jenen Zeitgeist zurückzuführen, den Zima als eine Distanzierung von »der aufklärerischen und rationalistischen Moderne« (Zima 2016: 20) bezeichnet.

ferenz, der Austauschbarkeit aller Werte an: Gut und Böse, Wahrheit und Lüge, Liebe und Haß sind kaum noch zu unterscheiden« (ebd.).

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die nie ganz deutlich verwendeten Begriffe Kontingenz, Ambiguität, Ambivalenz und Indifferenz sich zwar in Nuancen unterscheiden, jedoch ein Paradigma beschreiben, welches an der Eindeutigkeit der Annahmen eines Zeitalters der Gründe zweifelt. Dualistisch dargestellt steht der Suche nach und dem Glauben an Fundamente als Überwindung und Ziel in der Moderne das nicht änderbare Leben mit Unsicherheiten der Postmoderne gegenüber. Nach Habermas muss deshalb von einem »nachmetaphysischen Denken« (Habermas 2001b) gesprochen werden, in dem die theoretische Lebensform, der Glaube an Identität und Einheit, ob individuell oder politisch, sich aufgelöst hat. Besonders in der französischen Sozialphilosophie mündete diese Diagnose in der in dem Abschnitt zur Negativität beschriebenen Praxisphilosophie. Übrig bleibt allein gemeinsame, menschliche Tätigkeit, die letzter Garant von Wissen und Ordnung sein kann. In Gegenüberstellung zur *Moderne als »Zeitalter der Gründe«* kann dann von einem *»Zeitalter der Negativität«* gesprochen werden.

Allerdings kann eine Rückkehr zu Lyotard helfen, den Blick auf diese Diagnose zu schärfen. Lyotard hatte nicht die Absicht, als Stichwortgeber einer mit Beliebigkeit, Relativismus und Werteverfall verbundenen Zeit zu gelten. Vielmehr wird die radikalisierte Ungewissheit »zum Zeichen für Veränderung, zur Hoffnung auf einen Bruch« (Engelmann 2015: 12). Das Frei-Machen von den alten Festlegungen ist die Bedingung der Möglichkeit neuer Interpretationen, die vielleicht in der Lage sind, das Scheitern der Aufklärung an ihren eigenen Ansprüchen doch noch zu bewältigen. Lyotard umschreibt am Ende von *Das Postmoderne Wissen* eine Form der Vernunft, die aus dem theoretischen Mangel praktische Schlüsse ziehen kann, die sowohl den Wert des Unbekannten als auch den Wert des Indifferenten schätzt: »Es zeichnet sich eine Politik ab, in der der Wunsch nach Gerechtigkeit und der nach dem Unbekannten gleichermaßen respektiert werden« (Lyotard 2015b: 155). Die so vollzogene Aufwertung prägt meines Erachtens die Grundausrichtung eines postmodernen Paradigmas, welches sich über den Poststrukturalismus, den Theorien der Radikaldemokratie und des Postfundamentalismus bis zur Gegenwart zieht. Dann, so muss mit Engelmann gesagt werden, bedeutet Postmoderne, entgegen einem weitverbreiteten Missverständnis,

> nicht Inhaltslosigkeit oder Beliebigkeit, wie ihre Gegner gern behaupten. Postmoderne, so könnte die paradoxe Formulierung lauten, bedeutet inhaltlich die Wiederaufnahme der Grundideen der Moderne. Postmoderne wäre dann ein erneuter Anlauf zur Durchsetzung und Weiterführung des politischen-gesellschaftlichen Kerngedankens der Moderne, des Prinzips der Freiheit des Individuums und das Bemühen um eine gesellschaftliche Ordnung auf dieser Basis (Engelmann 2015: 12).

Sowohl aus diesem Grund als auch aus den Erläuterungen der ersten beiden Unterkapitel ist festzustellen, dass die binäre Codierung zwischen »Zeitalter der Gründe« und »Zeitalter der Negativität« zu kurz greift.

(iii) Es ist deshalb ratsam, sich einer anderen und auch treffenderen Bestimmung zuzuwenden, die neben der eben beschriebenen normativen Ausrichtung eine weitere Grundlage der vorliegenden Arbeit liefern wird. Joas schlägt den Begriff *»Zeitalter der*

Kontingenz« vor, weil Kontingenz ausdrückt, dass sowohl für die Moderne als auch die Postmoderne die Komplexität nur unter Betrachtung vieler unabhängig voneinander wirkender Prozesse verstanden werden kann (vgl. Joas 2012: 28). Zum einen wird dadurch deutlich, dass auch in der Moderne nicht alles durchdekliniert und begründet ist. Der Aufwand an Begründungen ist erst Folge eines gesteigerten Bewusstseins für Kontingenz. Die Moderne ist strikt verbunden mit Auflösungserscheinungen und Befreiungstendenzen, die den menschlichen Zugriff auf die Welt möglich machten. Joas spricht deshalb von »Zunahme individueller Handlungsoptionen« und dem »Bewusstsein historischer Kontingenz« (ebd.: 29). Das heißt natürlich nicht, dass alle gleichermaßen Freiräume hatten oder haben, aber dass sich diese in der Gesamttendenz ausweiteten und bewusst wurden. Zum anderen hilft die Bezeichnung, einen Unterschied zu markieren. In der mit der Erosion verbundenen Zunahme an Chancen und Optionen ist auch die Bedeutung dieser mitreflektiert. Gesteigerte Selbstbestimmung kann auch in Gefahr und Überforderung münden, welche zur »Sehnsucht nach Optionsreduzierung, ja zu aggressiver Optionsvernichtung führen« (ebd.: 33). Hinzukommt der mit der Zerstreuung einhergehende Orientierungsverlust und die gesteigerten externen Zugriffsmöglichkeiten auf das private als auch öffentliche Leben (ebd.: 29).
In Anbetracht der eben beschriebenen *normativen Aufwertung von Negativität* besteht der zentrale Unterschied zwischen beiden beschriebenen Paradigmen, Moderne und Postmoderne, demnach weniger in dem Bewusstsein einer Situation der Unsicherheit und Unwissenheit als in der Frage nach dem Umgang mit dieser. *Während die Moderne auf eine Bändigung der Unordnung ausgerichtet ist, macht die Postmoderne die Unordnung zu ihrem eigenen Prinzip* (vgl. Toens/Willems 2012: 22). Sie hofft, oder besser: sie glaubt, dass wenn die unvermeidbare Kontingenz nicht mehr als Gefahr, sondern als Gewinn begriffen wird, sich auch die Aporien ihrer Bewältigung beseitigen lassen. Die »Gründe«, für diesen Glauben aufzuzeigen, wird im Zentrum der vorliegenden Arbeit stehen.

Folgend zeigt sich *erstens*, dass eine plakative Verkürzung auf Moderne als Bestimmtheit und Postmoderne als Unbestimmtheit zu kurz greift. Wie bereits mit dem Verhältnis von Gründen und Negativität dargestellt, ist von einer geteilten Erfahrung auszugehen, bei der die Erosion von Gründen mit deren Vertiefung und Ausdifferenzierung verbunden war, die wiederum in noch gesteigerte Erfahrungen von Negativität führte. Die Geschichte der Rationalität ist immer auch Geschichte ihres Verfalls.

Zweitens lässt sich mit dem Begriff der »Einsicht« zeigen, dass die zunehmende Erschließung von Unbestimmtheit nicht nur zu Sinnverlust führt, sondern selbst Teil, wie Rentsch es nennt, »sinnentwerfender Praxis« sein kann.

Drittens wird jene Einsicht, abgleitet von Joas' »Zeitalter der Kontingenz«, auf die Erfahrungen von Kontingenz bezogen. Wenn es etwas wie das Kernmerkmal postmoderner Philosophie gibt, dann der Glaube an den Mehrwert kontingenzsensibler Rationalität oder, wie Wellmer es nennt, einen »post-rationalistischen Vernunftbegriff« (Wellmer 2015: 48). Damit verschwinden die Ideale der Moderne nicht, sondern ihre Entidealisierung ist verbunden mit einer anderen Form der Verwirklichung.

2. Zeitalter der Kontingenz

Joas' Diagnose eines »Zeitalters der Kontingenz« zum weiteren Ausgangspunkt zu nehmen, ist keine willkürliche Entscheidung. Sicherlich gibt es andere Begriffe, die geeignet sind, dem zu schildernden Zusammenhang Ausdruck zu verleihen. Genauso besteht die Möglichkeit, bei Negativität zu bleiben und damit die Arbeit nicht durch zusätzliche Begriffe zu verkomplizieren. Jedoch ist es der Begriff der Kontingenz, der spätestens seit den 80ern zu einem Grundbegriff der Philosophie (Blumenberg, Koselleck, Luhmann) als auch Sozialphilosophie (Foucault, Rorty) geworden ist (vgl. Comtesse/Flügel-Martinsen/Martinsen 2019: 11ff.).

Für diesen Vorrang gibt es Gründe, die bereits in der formalen oder logischen Bestimmung von Kontingenz zu finden sind. Allgemein bedeutet Kontingenz, dass etwas weder notwendig noch unmöglich ist, und fußt damit auf einer doppelten Verneinung. Ausgeschlossen wird zum einen das Unmögliche, zum anderen das Notwendige. Das Problem ist, so Esposito, dass »jede eindeutige Bestimmung aufgrund einer der beiden Negationen (x kann) […] notwendigerweise den Verweis auch auf die andere Negation (x kann nicht) [impliziert] und […] deshalb auch eine Komponente von Unbestimmtheit [beinhaltet]« (Esposito 2012: 40). Folglich kann Kontingenz nur bestimmt werden mit Bezug zu realen und konkreten Situationen, weil sich der Begriff einer bloß formellen Bestimmung entzieht. Damit ist nach Makropoulos »Kontingenz weder ontologisch noch soziologisch eindeutig, weil systematisch ambivalent und historisch variabel« (Makropoulos 1997: 14). Der Begriff ist nur im Wechselspiel zwischen Gründen (Bestimmtheit) und Negation (Unbestimmtheit) zu erschließen.

Dieser Umstand führte dazu, dass die Debatten um Kontingenz heute weniger als logische Debatten geführt werden, als dass der Term in das weitere Spektrum der Philosophie und Soziologie[1] Einzug gehalten hat.[2] Kontingenz bezeichnet eine grundlegende Form des Denkens, die spezifisch für die menschliche Weltwahrnehmung zu sehen

1 Deshalb ist Kontingenz vor allem in der soziologischen Forschung als Beschreibungskategorie aufgekommen (vgl. Luhmann 2015; Knöbl 2007; Holzinger 2007).

2 Makropoulos unterscheidet zudem mehrere Ebenen: Eine handlungstheoretische Perspektive in Anschluss an Bubner und eine phänomenologische Ebene in Anschluss an Blumenberg (vgl. Makropoulos 1997: 16).

ist. In seiner Studie zur Moderne begreift Makropoulos Kontingenz deshalb als »Kategorie sozialer Selbstproblematisierung und so [als] ein Reflexionsprodukt, das unauflöslich mit dem Selbst- und Weltbild einer Gesellschaft korrespondiert« (Makropoulos 1997: 14). Es ist neutral betrachtet der Bereich des Unbestimmten, der Raum der Möglichkeiten, in dem Handeln zuallererst realisiert werden kann.; ein Raum, der je nach Zeit und Ort unterschiedlich ausfällt. Toens und Willens sprechen in ihrem Sammelband zu *Kontingenz und Politik* treffend auch von »Welterfahrung« und »Weltverständnis« (Toens/Willems 2012: 11). Sowohl die formale Notwendigkeit zum Konkreten als auch die situative Selbstproblematisierung findet ihren Widerhall in unterschiedlichen Arbeiten über die Formen von Kontingenzbewusstsein in der abendländischen Kulturgeschichte, in der Moderne und Postmoderne zwar nur zwei Konstellationen ausmachen, jedoch zwei besondere, wie gezeigt werden soll (vgl. Blumenberg 2012; Wetz 1998).

Ein Überblick über solche historisch breit angelegten Studien lässt zwei Vorstellungen von Kontingenz hervortreten, die in ihrer Logik von den meisten Autoren geteilt werden: *Erstens* wird der Begriff mit dem Zufälligen gleichgesetzt. Zufällig meint jene Dinge, die eintreten können, ohne dass sie dem menschlichen Zugriff unterliegen. Oft wird deshalb auch von Beliebigkeit oder Unverfügbarkeit gesprochen. Dass etwas anders sein kann, bedeutet immer auch, dass das Beabsichtigte oder Gewollte scheitern kann. Zugespitzt urteilt deshalb Wetz: »So nennt man gegenwärtig oft alles Unbeabsichtigte, Unerwartete, Unberechenbare auch kontingent, außerdem das Wesenlose, Grundlose, Zwecklose und nicht zuletzt alle Unverfügbarkeiten unseres Lebens.« (Wetz 1998: 81) Der alleinige Fokus auf das Ausgeliefertsein ist jedoch nur die eine Seite. Nach Joas führt die Reduktion auf das Zufällige zu einem Missverständnis: Sie ist erst Folge einer Dekonstruktion des Notwendigen und der Öffnung eines Raums des Möglichen. Kontingenz heißt dementsprechend *zweitens* auch erweiterter Handlungsraum oder, noch emphatischer ausgedrückt, Freiheit. Erst wenn es Optionen gibt, kann überhaupt von »handeln« im Sinne von »sich entscheiden« gesprochen werden. Odo Marquard unterscheidet deshalb zwischen dem »Beliebigkeitszufälligen«, dem, was Menschen beeinflussen können, und dem »Schicksalszufälligen« (Marquard 1986: 127), das ihnen nur widerfährt. Die zweifache Zuordnung unterscheidet sich vor allem in ihrer Bewertung. Während der Zufall als Gefahr und Bedrohung auftritt, ist die Möglichkeit Symbol für freien Willen und menschliche Selbstbestimmung. Nur in diesem Zusammenspiel lassen sich die Bezüge zur Kontingenz verstehen. Makropoulos geht sogar so weit, diesen »feinen, aber nicht unerheblichen Unterschied zwischen Veränderbarkeit und Veränderlichkeit fast zu einer kategorialen Differenz aufzubauen« (Makropoulos 1998: 23).

Die Besonderheit des Verhältnisses von Moderne und Postmoderne lässt sich auf die beiden Auffassungen von Kontingenz zurückführen. In den folgenden Kapiteln wird deshalb zwischen *Kontingenzbewältigung (2.1)* und *Kontingenzeinsicht (2.2)* unterschieden. Die Unterscheidung basiert auch auf der Schwerpunktsetzung der beiden Lesarten, soll heißen, der Tendenz zu Unverfügbarkeit und dem damit verbundenen Wunsch nach Kontrolle oder eben der Verfügbarkeit als Möglichkeit und Freiheit. Die Unterscheidung hilft zudem, Kritik anzudenken und nach der *Kontingenz der Kontingenz* (2.3) zu fragen, um die es in Teil III der Arbeit gehen wird. Unterstrichen wird die Annahme,

dass sich Kontingenz zu einem »gesellschaftstypologischen Charakteristikum« (Makropoulos 1997: 18) verdichtet.

2.1 Kontingenzbewältigung

Bereits in dem Wechselspiel von Gründen und Negativität kam eine Bewegung zum Ausdruck, die auf eine Überwindung des Unerklärbaren, des Uneindeutigen und Unbestimmten abzielt. Trotz aller Bemühungen ist es so, dass

> Verlegenheit über die Unfähigkeit, uns selbst die Voraussetzungen für unsere Existenz zu geben, Beunruhigung über die Kürze menschlichen Daseins, Bestürzung über die eigene Entbehrlichkeit im Ganzen der Welt, Bekümmerung über die Last des Alltages und Ratlosigkeit vor allem bei harten Schicksalsschlägen […] unvermeidlich Fragen erzeugt, die uns die Kontingenz unseres Lebens, die Unverfügbarkeit über Schicksalsfügungen drastisch vor Augen führen und zum Bewusstsein bringen (Wetz 1998: 104).

Die Bewältigung von Kontingenz wird deshalb gern zum grundsätzlichen Modus menschlicher Existenz aufgewertet – von kleinen Problemen im Alltag bis zu den Großentwürfen der Ideengeschichte. Soziale Systeme, Weltbilder, Kultur, Wissenschaft oder Technik, alle menschlichen Leistungen werden auf diesen Antrieb zurückgeführt.

Die Allgemeinheit dieser These bedeutete natürlich nicht, dass die Bewältigung immer in derselben Form stattfindet. Besonders ideengeschichtliche Arbeiten versuchen für die Menschheitsgeschichte unterschiedliche Modi zu markieren und damit auch unterschiedliche Einteilungen vorzunehmen, beispielsweise Max Webers Differenz zwischen durchrationalisierten und nicht durchrationalisierten Gesellschaften. Gleiches gilt ebenso für Sigmund Freuds historische Stadien – Animismus, Religion und Wissenschaft (vgl. Freud/Erdheim 2005). Auffallend ist die meist klar gezogene Trennlinie zwischen den »alten« Formen der Bewältigung, meist Mythos und Religion, und den »neuen«, einsetzend mit der Moderne.

Für Mythos und Religion gilt dabei der Vorrang einer Gesamtordnungsstruktur. Das Unverfügbare ließ sich durch Einbindung in einen Gesamtplan oder eine kosmologische Ordnung verständlich machen. Es wurde damit zwar nicht besser, aber zumindest nicht mehr als sinnlos begriffen. Mit Geschichten und Metaphern wurden komplexe Bilder geschaffen, die die unerklärlichen Erlebnisse oder die Allgegenwart von Leiden in einen wie immer gearteten Zusammenhang stellten. Blumenberg spricht deshalb von der »Arbeit am Mythos« (Blumenberg 2011) oder »Entlastung vom Absoluten« (Marquard 1998b) und Cassirer von »symbolbildender Kraft« (Cassirer 2010), die es schaffen, durch die Einbeziehung des Unerklärlichen in die Ordnung des menschlichen Geistes dem Schrecken des Ungewissen zu entfliehen. Kontingenzbewältigung wird in ihrer archaischen Form bereits maßgeblich mit der gedanklichen Welt identifiziert, in der die daraus resultierenden sozialen Praktiken sekundär als Verfestigung des Denkgebäudes dienen, wobei die geistige und emotionale Verarbeitung den Rahmen der konkreten Lebensverhältnisse bildet. Das ist insbesondere auffällig für die Zeit des monotheistisch geprägten Mittelalters, in dem die Ordnung der Stände, Berufe und Traditionen der christlichen Ordnung entsprach. Nach dem Mythos gilt die Religion, so Lübbe, als

erweiterte Form der Kontingenzbewältigung.[3] Beide zählen zu den essentiellen Modi des Umgangs mit Kontingenz in der Kulturgeschichte.

Weil es an dieser Stelle nicht um eine Studie der »alten« Formen gehen soll, reicht es, auf einen Bruch hinzuweisen. Nach Joas spielte sich ein dramatischer semantischer Wandel ab, »als die neuzeitliche wissenschaftliche Revolution das Bild eines wohlgeordneten Kosmos durch das eines kausal determinierten Universums ersetzte, das von Naturgesetzen wie ein Uhrwerk regiert werde« (Joas 2012: 34). Ab diesem Moment war es unmöglich, in der Harmonie des Kosmos oder der Ordnung Gottes Ruhe zu finden. Kontingenz trat, wie in dem einleitenden Teil beschrieben, explizit als Zufall und als Möglichkeit auf. Wie die Ausführungen zur »Moderne« oder »Zeitalter der Gründe« verdeutlichten, muss der neue Umgang als Befreiungsprozess gelesen werden. Die erkennbare Ordnung der Natur ermöglichte, in diese einzugreifen, sie zum Gegenstand menschlichen Handelns zu machen. So wurden die erkenntnistheoretischen Verfahren zu den neuen Modi der Bewältigung. Der dementsprechend gesetzte Fokus radikalisierte die Geschwindigkeit der Ausweitung von Kontingenzbereichen, gleichzeitig brachten »immer neue Wellen der Einsicht in die Kontingenz der menschlichen Existenz freilich auch immer neue Mittel der Kontingenzverdrängung etwa in Gestalt teleologischer oder evolutionistischer Geschichtsphilosophien« (ebd.) hervor.

Abseits dieser dem Mythos und der Religion nahen Strategien schlägt Markopoulos vor, die Idee des Fortschritts als neuen Modus der Rettung zu begreifen. Die Belastung durch die sich erweiternden Möglichkeitsräume wird eingehegt durch die Hoffnung auf zukünftige Verbesserungen. Zwar wird dadurch die Unverfügbarkeit nicht aufgehoben, aber der Glauben an die Möglichkeit einer besseren Welt spendet Trost (vgl. Makropoulos 1997: 20ff.). Die Vorstellung einer Steuerbarkeit der Natur und der Künstlichkeit der gesellschaftlichen Ordnungen setzte die Hoffnung frei, diese auch zum eigenen Wohlbefinden beeinflussen zu können. Allerdings, so Markopoulos, wurde diese Situation »von Anfang an auch als akute Orientierungslosigkeit und bodenlose Unsicherheit« (ebd.: 29) erfahren. Jene Erfahrungen bildeten den großen Antrieb, der den Grundstein für die fatalen Entwicklungen der Moderne legte. Die alte Idee der »homogenen Wirklichkeit« wurde nicht aufgegeben; vielmehr wurde in dem neuen Möglichkeitsraum versucht, diese selbst zu realisieren mit »einer selbstmächtig geschaffenen Kulturwelt, die alle Naturwelt überbieten soll« (ebd.: 31). Für die Neuzeit gilt folgend, dass sie als »Kontingenzbegrenzung durch gezielte Kontingenznutzung« (ebd.: 32) begriffen werden kann.

Das so Dargelegte schließt an die Schilderungen der letzten Kapitel an. Die »Aufweichung« der Gründe, verstanden als Fokus auf die »Suche« als auch der unter Negativität geschilderte Fokus auf sozialphilosophische Fragen beschreiben die Säkularisie-

3 Lübbe beschreibt die Funktion von Religion folgendermaßen: »Religion ist Kontingenzbewältigungspraxis handlungssinntranszendenter Kontingenzen« (Lübbe 1998). Damit ist gemeint, dass Religion für die schlimmsten Abstürze des Lebens, den Tod, die Trennung, nicht etwa Trost, sondern eine Form des Handelns bietet, die den Umgang mit solchen Katastrophen überhaupt ermöglicht. Die Strategien der Kontingenzbewältigung schließen gewissermaßen an die theologische Frage der sogenannten Theodizee an, d.i. die Frage, wie Gott gleichzeitig allgütig und allmächtig gedacht werden kann in einer Welt des Übels (vgl. Ramin 2017: 41-59).

rung von Kontingenzbewältigung hin zu Organisation und Begründung des Sozialen. Die neu errungenen Freiheiten forderten neue Formen der Mitbestimmung als auch der Organisation einer »Fülle der Widerfahrnisse aus der Freiheit der anderen heraus« (Joas 2012: 34). Die Organisation der gemeinschaftlichen Lebenswelt wurde zur selbstmächtig realisierten Kontingenzbewältigung. Politik galt als der zwar alte, aber nun zentrale Modus der Kontingenzabwehr. Das zeigt sich insbesondere in dem Selbstverständnis der abendländischen politischen Philosophie als beschriebene Form der Ordnungsbegründungen. Die Frage nach dem Politischen ist von Beginn an eine Suche nach den Möglichkeiten stabilen, friedlichen und andauernden Zusammenlebens. Es ist die Frage, wie wir gemeinsam leben wollen und wie sich diese Entscheidung in Verbindlichkeiten übersetzen lässt, die einerseits anerkannt und andererseits notfalls legitim durchgesetzt werden können. Die dieser Suche zugrunde liegende Motivation ist, wie ein Blick in die Ideengeschichte zeigt, ein Wunsch nach Ordnung und Sicherheit.

Weil schon mehrfach auf diesen Tatbestand hingewiesen wurde, reicht es an dieser Stelle, einen besonderen Ausschnitt zu betonen, der für die Frage der Kontingenz und die Fragestellung der Arbeit gewinnbringend ist. Bis heute, so behaupten Toens und Willems, wird in der politischen Theorie und Politikwissenschaft »Kontingenz eher als Bedrohung denn als Herausforderung« (Toens/Willems 2012: 12) wahrgenommen. In der politischen Theorie gilt dabei besonders die sogenannte »Ritterschule« als Wegbereiter der Etablierung von Kontingenz als politischem Grundbegriff. Der Name leitet sich ab von politisch und kulturphilosophisch konservativen Autoren, die sich im Kreis des in Münster tätigen Philosophen Joachim Ritter befanden. Dieser war vor allem bekannt für seine liberale Hegelinterpretation, in welcher die Moderne durch ihre Befreiungs- und Fortschrittsideale in Konflikt mit den Weltbildern einer »homogenen Wirklichkeit« geriet. Die Folge war eine Entzweiung zwischen der Sinnhaftigkeit menschlichen Daseins und den Herausforderungen der Lebenswelt. Mit Fokus auf geschichtsphilosophische Fragen versuchte der Ritterkreis jener Entzweiung nachzugehen. Aus kritischer Perspektive wurde auf die Kontingenz von Geschichts- und Weltbildern verwiesen, gleichzeitig aber deren Notwendigkeit für die menschliche Existenz betont. In unterschiedlichen Formen kam Politik, Kultur oder Religion die Aufgabe einer Kompensation dieser Entzweiung zu. Die Zuschreibung des Konservatismus folgte besonders aus der Vorsicht gegenüber den neuzeitlichen Kompensationsmechanismen von Kontingenz, beispielsweise politischen Ideologien. In einem großen Sammelband zu Kontingenz, welcher das Ergebnis der Forschungsgruppe »Poetik und Hermeneutik« war, vertritt Marquard die Meinung, dass vor allem die Erfahrung des von uns Nicht-Beinflussbaren, in seiner Terminologie das »Schicksalszufällige«, tonangebend ist: »Wir Menschen sind stets mehr unsere Zufälle als unsere Wahl« (Marquard 1986: 127). Dem folgt auch ein anderer prominenter Vertreter der Ritterschule: Nach Lübbe gehört zum Umgang mit dem Zufall und Schicksal eine »Kontingenzerfahrungskultur«, beispielsweise in Form von Religion. Der Verweis auf die Ritterschule fällt deshalb, weil es den Hinweis ermöglicht, dass die Beschäftigung mit Kontingenz nicht erst jenem Theoriefeld zukommt, welches im folgenden Abschnitt behandelt werden soll und die Grundlage dieser Arbeit liefert. Zudem steht die Schule symbolisch für den Fokus auf den Bedeutungsaspekt des Zufalls als Bestandteil des Kontingenzbegriffes.

So gilt bis heute, dass eine Vielzahl an Bewältigungsstrategien nebeneinander existiert und bei aller Dominanz der »neuen« Formen die »alten« nicht verschwinden, wie insbesondere der Diskurs über die Wiederkehr der Religion zeigt. Vielleicht haben die bereits erwähnten Diagnosen der Postmoderne mit ihrem Fokus auf Mehrdeutigkeiten und Ungewissheiten das Bedürfnis sogar radikalisiert. Gerade die in den letzten Jahren vorwurfsvoll geführte Debatte um den Relativismus dient als Sinnbild eines zwar gestiegenen Bewusstseins für Kontingenz, jedoch gleichzeitig auch für die Probleme, die mit diesen einhergehen, vom Verlust der Werte bis zu dem Wunsch nach autoritärer Führerschaft. Grund dafür ist laut Bubner, dass das »Auch-anders-sein-können [...] einen Zustand des Ausgeliefertseins [schafft], der so vieles impliziert, daß wir dessen nie und nimmer Herr werden können« (Bubner 1998: 7). Kontingenz avanciert folgend zum Dauerproblem, dessen Belastungen es zu entkommen gilt.

2.2 Kontingenzeinsicht

Interessanterweise sind es nicht die unter Kontingenzbewältigung angerissenen Autor:innen und Forschungsgebiete, mit denen Kontingenz als Grundterminus verbunden wird, sondern Arbeiten, die einem ganz anderen Spektrum als dem konservativen und kulturphilosophischen entspringen. So schreibt Marchart, dass der Kontingenzbegriff als das zentrale Symbol eines neuen Paradigmas fungiert, »das im anglo-amerikanischen Raum als anti-foundationalism (Rorty) oder post-foundationalism (Butler) bezeichnet wird« (Marchart 2001: 6). Und ähnlich heißt es dann in *Politik und Kontingenz*: »Fragen der Kontingenz als des ambivalenten Bereiches der Unbestimmtheit und des Möglichen sind spätestens seit Richard Rortys *Kontingenz, Ironie, Solidarität* (1989) aus dem internationalen philosophischen Diskurs zur Moderne nicht mehr wegzudenken« (Toens/Willems 2012: 11). Das gilt auch für Publikationen im Bereich der politischen Philosophie, wie beispielsweise das *Handbuch zur radikalen Demokratietheorie* hervorhebt (Comtesse/Flügel-Martinsen/Martinsen 2019). Der auf Kontingenz bezogene Grundgedanke lautet, dass das Politische erst dann ersichtlich wird, »wenn die Ordnung der Herrschaft und der Verteilungsprozesse unterbrochen und die zugrunde liegende Kontingenz dieser Ordnung und ihrer Verteilungen offengelegt wird« (Bedorf/Röttgers 2010: 25).

Die bisher aufgelisteten Autor:innenen und Werke sind dabei nur paradigmatische Beispiele, in denen Kontingenz eine prominente Stellung einnimmt. Das Konzept findet sich in unterschiedlichen Teilbereichen der Philosophie.[4] Besonders heraus sticht

4 Eine noch nicht vorliegende umfängliche Textexegese würde wohl zeigen, dass das Kontingenztheorem vom Poststrukturalismus (Louis Althusser, Jean Baudrillard, Judith Butler, Gilles Deleuze, Félix Guattari, Michel Foucault, Jacques Lacan, Ernesto Laclau, Jean-François Lyotard, Cornelius Castoriadis, Chantal Mouffe, Jacques Rancière, Slavoj Žižek) über Dekonstruktion (Jacques Derrida, Julia Kristeva), Neopragmatismus (Richard Rorty, John Dewey und im weiteren Sinn Hilary Putnam und Donald Davidson), in Teilen der Hermeneutik (Umberto Eco, Gianni Vattimo, Pier Aldo Rovatti), Ästhetiktheorie (Wolfgang Welsch, Martin Seel, Christoph Menke) sowie Soziologie (Alaine Touraine, Daniel Bell, Zygmunt Bauman) prägend ist. Nicht zu vergessen die mittlerweile zahlreiche auf den Autoren aufbauende, weiterführende Literatur zu diesem Bereich.

dabei die sozialphilosophische Lektüre um die Konzepte des »Politischen«, der »Radikaldemokratie«, der »Politischen Differenz« als auch der »Genderforschung«. Dieser Fokus ist in Anschluss an die bisherigen Ausführungen auch nicht verwunderlich, sind Kontingenztheoreme eng mit politischen Emanzipationsbemühungen verbunden. Ein Indiz für die weitläufige Prominenz bildet auch die konzeptionelle Ausrichtung von Tagungen und Sammelbänden in diesem Bereich. Meistens wird unter Annahme einer zugrunde liegenden Logik der Kontingenz diese in noch unbekannten Themengebieten als auch bei noch nicht inkludierten Autor:innen nachgewiesen.[5] Insofern bestätigt sich bereits die *Paradigmenthese*.

Mit Rückblick auf den Abschnitt zur Zeitdiagnose bietet sich an, den zwar unbeliebten, aber am meisten verbreiteten Begriff der *Postmoderne* als Über- oder Containerbegriff zu verwenden. Das hat, wie zu sehen war, gute Gründe: Der Fokus auf Phänomene der Ambiguität, Ambivalenz, Indifferenz als auch Kontingenz leitet nicht nur das Forschungsinteresse, sondern ist Leitbild einer »Welt des radikalen Pluralismus« (Zima 2016: 69), die im Ideal eines demokratisch zu organisierenden Zusammenlebens mündet und die modernen Pluralismusforderungen noch radikalisiert. Dahinter lassen sich grob zwei gemeinsame methodische Grundeinstellungen entdecken. Zum einen *radikale Kritik der Erkenntnis*, die skeptisch gegenüber jeder Form von Wahrheit und auf das »Erkennen« von Täuschung, Unordnung oder Irrationalität konzentriert ist. Der Perspektivismus kann nur in pluralisierte Erkenntnisformen münden, deren Neutralität und Objektivität angezweifelt werden. Zum anderen folgt daraus eine *Umkehrung der Ontologie*, soll heißen, eine Abkehr von Substanzontologie zu einer Ontologie der Bewegungen. Auf beide Phänomene wird in der Arbeit noch näher eingegangen, sie werden aber hier bereits als Grundlage festgehalten. Damit scheinen alle, um erneut Marchart zu folgen,

> dieselbe Kontingenzerfahrung zu theorisieren und schließen sich in diesem Sinne – bei allen sonstigen Unterschieden – zu einem Horizont zusammen, der durch die Ablehnung von Totalitäts- und Grundlegungsfiguren gekennzeichnet ist, die ihr positives Korrelat wiederum im Kontingenzbegriff findet als dem positiv austheorisierten Platzhalter für die Dimension des abwesenden Grundes. (Marchart 2001: 6)

Zwar sind solche Erfahrungen schon immer Bestandteil menschlicher Welterfassung und keine moderne oder postmoderne Erfindung, jedoch gibt die Paradigmenthese Anlass, eine Veränderung zu markieren. Es ist, mit Makropoulos gesprochen,

> eine historische Varianz, deren analytische Integration die sozialwissenschaftliche Verwendung des Kontingenztheorems überhaupt erst über das Niveau der Trivialität hinaushebt, indem sie das Kontingenztheorem auf soziale Möglichkeitshorizonte bezieht und so zum gesellschaftstypologischen Charakteristikum verdichtet. (Makropoulos 1997: 18)

---

5 Beispielhaft ist der Sammelband *Das Politische und die Politik* (Bedorf/Röttgers 2010) oder die DVPW Herbsttagung 2017 in Hannover: »Das Politische (in) der Politischen Theorie« sowie die Tagung »Ontologien des Politischen im Widerstreit. Analyse und Diskussion einer Debatte« des Bereichs »Politische Theorie« des Instituts für Politikwissenschaft (Universität Wien) und des Teilprojekts B05 »Emotionsrepertoires im Wandel« des SFB 1171 Affective Societies (FU Berlin).

Die Feststellung von Kontingenz ist nicht einfach nur eine bessere deskriptive Aufarbeitung, sondern es wird mit jener auch, wie mit Lyotard schon angedeutet, ein Gewinn verbunden. Sichtbar wird, wie Flügel-Martinsen in seiner Einordnung des radikaldemokratischen Diskurses in das Projekt der Moderne betont, dass postmoderne Kritiken zwar »Einwände gegen das universalistische Selbstverständnis der Moderne und die für es zentrale Kategorie des autonomen Subjektes formulieren, dabei aber selbst wiederum auf ein anderes, plurales Verständnis der Moderne zulaufen« (Flügel-Martinsen 2019: 717). Auch die anfänglich gezogene Linie zwischen Unverfügbarem und Verfügbarem deutet an, dass Kontingenz die Möglichkeit bietet, normativ-positiv interpretiert zu werden. Nicht umsonst wurde als entscheidender Unterschied zwischen Moderne und Postmoderne nicht nur das Bewusstsein einer Situation der Unsicherheit und Unwissenheit ausgemacht, sondern der Umgang mit dieser. *Kontingenz sollte der Schrecken geraubt werden*. Sie galt nicht mehr als Bedrohung, sondern als Chance aufzufassen, oder wie Kodalle es in Bezug auf Blumenberg formuliert: Es galt »im Nichtbesitz von Wahrheit die größere Annäherung an die Befreiung des Menschen zu sehen« (Kodalle 1988: 34).

Die Darstellung der in Kontingenz gesetzten »Hoffnung« findet dabei in mehreren Versionen statt. So wird grundsätzlich ein toleranteres, solidarischeres und gerechteres Miteinander als auch Gesellschaftsmodell vorgestellt, weil unter dem Kontingenzparadigma die Ausschlüsse rationalisierter und fundierter Ethiken als auch Gesellschaftsmodelle vermieden werden können. Wo nicht nur eine Meinung gilt, werden, vereinfacht gesprochen, auch andere Meinungen gehört. Des Weiteren erhofft man sich ein größeres Maß an Inklusion und damit auch eine stärkere Legitimation von Demokratie. Wo es nur Meinungen gibt, können Entscheidungen nur über Einbeziehung dieser und eines gemeinschaftlichen Entscheidungsprozesses stattfinden. Mit Schubert gesprochen: »Die Einsicht in die Kontingenz verpflichtet auf universalistisches politiktheoretisches Sprechen, denn das Bewusstsein der Partikularität der eigenen Position führt zur Einsicht in die Notwendigkeit von politischem Pluralismus.« (Schubert 2017) Toleranz, Solidarität, Partizipation und Emanzipation sind die Schlagwörter einer solchen Debatte. Es wundert deshalb auch nicht, dass Kontingenz vor allem in der politischen Philosophie als Beschreibung des genuin Politischen als dem Bereich der notwendig gemeinschaftlichen Aushandlung Einzug gehalten hat. Folglich liegt Kontingenz ein freiheitliches Ideal zugrunde, das in der bisher etablierten Differenz von dem Unverfügbaren und dem Verfügbarem auf Letzteres fokussiert ist. Erneut verkürzt: Wo alles menschengemacht ist, ist es von diesen auch veränderbar und verbesserbar. Hier steht nicht die Bedrohung von Kontingenz, sondern die Möglichkeit im Mittelpunkt.

Diese ganzen Annahmen lassen sich noch verkomplizieren. Was durch Kontingenz zum Ausdruck kommt, ist eine spezifische Form der Rationalität, ein, wie Rentsch es nennt,

> postdogmatisches und posttraditionalistisches Vernunftverständnis, das einerseits essentialistische, substanzontologische und remythisierende Ansätze ebenso zurückweist wie jede deren Stelle beanspruchende szientistische und funktionalistische Ersatzmetaphysik, das andererseits aber weit zurückreicht in die Genesis der okziden-

> talen Rationalität: zum biblischen Bilderverbot, zum sokratischen Nichtwissen und zu den Traditionen negativer Theologie. (Rentsch 2000: 15)

Diese Denkform zeigt, dass es nicht einfach um eine Überbetonung der Möglichkeitsebene von Kontingenz geht, sondern, dass ebenso die Unverfügbarkeitsebene als Erkenntnis- und Verstehensquelle hinzuzuziehen ist. Das Kapitel zur Negativität (1.2) hatte zum Zweck, diese Form des Denkens einsichtig zu machen, weil Sinndeutung und Bedeutung als auch die Begründung des Normativen nur über die Einsicht in das Negative, Fehlende und Unverfügbare gelingen kann. Denn, so kann mit Rorty gesagt werden, auch »wenn wir alle wahren Beschreibungen unser selbst kennen, [wissen wir noch nicht], was wir damit anfangen sollen« (Rorty 2012a: 419).

Folgend lässt sich noch ein weiterer Zusammenhang herstellen: Kontingenz ist in den eben angerissenen Theorien zu verstehen als Einsicht, als, wie Rentsch es nennt, »dianoetischer Terminus«. Daher lautet die These: *Kontingenzeinsicht* ist nicht einfach »terminus technicus«, sondern der *normative Grundbegriff postmoderner Sozialphilosophie*. Ziel der vorliegenden Studie ist es, diese Einsicht zu erörtern und darzustellen.

Drei zentrale Fragestellungen sind dabei zu beachten. *Erstens* gilt es, die These zu bestätigen, dass Kontingenz für den als »postmodern« definierten Diskurs als paradigmatische Grundlage fungiert. Dazu wird es notwendig sein, konkret an den Arbeiten Rortys, Baumans und Marcharts deren Kritik an der klassischen Moderne und damit deren theoretische Grundlagen zu rekonstruieren. Gibt es methodische und wissenschaftstheoretische Annahmen, die von allen geteilt werden? *Zweitens* gilt es, die Folgen dieser Annahmen nachzuvollziehen. Es muss gefragt werden, wie die Erosion von Gründen und damit die Einsicht in Kontingenz zu Werten wie Solidarität, Toleranz, Freiheit und Pluralismus führt. Wie wird das andere, plurale Verständnis der Moderne konzipiert? Hier steht insbesondere der Zusammenhang zwischen Weltbild und Praxis im Mittelpunkt. Wie sollte Kontingenzeinsicht vorgestellt werden? *Drittens* bleibt zu fragen, welche Form von gemeinschaftlichem Zusammenleben, welche Form von Politik darauf aufbauend formuliert wird. Der beschriebene Fokus auf Praxis und Sozialphilosophie legt nahe, dass die Kontingenzthese eine »eigene« Form des Politischen hervorbringt, dessen Struktur es zu explizieren gilt. Was also ist das Neue und die Logik postmoderner Sozialphilosophie?

Die so dargestellte Verbindung zwischen Erkenntnis- und Ontologiekritik, Kontingenzeinsicht und dem Politischen bildet den roten Faden der Arbeit, dem zentral in Teil II nachgegangen wird. Bis auf Marcharts Rekonstruktion des »französischen Linksheideggerianismus« (Marchart 2016: 59ff.) sowie mehreren Bänden zum Thema Radikaldemokratie (vgl. Comtesse/Flügel-Martinsen/Martinsen 2019; Flügel-Martinsen 2020) und dem Politischen (vgl. Bedorf/Röttgers 2010) liegen solche Studien nur in begrenztem Maße vor und setzen dabei Kontingenzeinsicht meist stillschweigend als Prämisse voraus. Ist es möglich, diese näher zu bestimmen, kann somit ein entscheidender Beitrag zur »Begründung« postmoderner Sozialphilosophie geleistet werden.

2.3 Das Problem: Die Kontingenz der Kontingenzeinsicht

Bei dem aufmerksamen Leser wird der eben genannte Mehrwert der Studie, aufbauend auf die bisherigen Einlassungen, womöglich zu Irritation geführt haben. Eine stabilere »Begründung« postmoderner Sozialphilosophie scheint deren bisher knappen Darstellung zu widersprechen. Fußte sie nicht gerade darauf, keine sicheren Begründungen anzuerkennen? War sie nicht erst das Ergebnis von Entgründungsbewegungen, von Negativitätserfahrungen und Einsicht in Kontingenz?

Philosophie, so wurde einleitend hervorgehoben, hat mit zwei Tendenzen zu ringen: Auf der einen Seite steht ihr Interesse an Grundfragen, auf der anderen Seite die Darstellung des Mangelhaften oder Schwer-Darstellbaren. Die einführenden Kapitel hatten zum Ziel, die Gleichzeitigkeit dieser Bewegung deutlich zu machen, denn eine Feststellung, die in Bezug auf das Thema zutage tritt, ist das Zusammenfallen von Grundfragen und Fragwürdigkeit in der eingeführten Terminologie von Grund und Negativität. Dieselbe Schwierigkeit gilt auch für den für diese Konstellation eingeführten Begriff der Kontingenz und folglich auch für aus diesem zu ziehende Konsequenzen. Die Theoretisierung des Grundlosen scheint intuitiv die Suche nach Gründen, eine Herleitung bestimmter »Folgen« aus Kontingenz, sinnlos zu machen. Die *Kontingenz der Kontingenz* stellt die Arbeit vor besondere Herausforderungen.

Schon zum Thema Gründe fiel auf, dass, egal ob man heute von einer erneuten Anerkennung der Mehrdimensionalität von Gründen oder deren Einengung auf ihre soziale Funktion spricht, eine Differenzierung zwischen Art und Qualität von Gründen schwierig geworden ist. Übrig bleibt, wenn überhaupt, die Beurteilung über die Frage nach ihrem Funktionieren, ob sie überzeugend sind oder eben nicht. Diese theoretische Konstellation spiegelt sich in Debatten wider, die seit mehreren Jahren unter Begriffen wie Werteverfall, Relativismus, Beliebigkeit oder auch Postfaktizität geführt werden. Beklagt wird, was Boghossian »Gleichwertigkeitsdoktrin« (Boghossian 2015: 10) nennt, also die potentielle Indifferenz in der Qualität von Gründen. Um es klarer zu formulieren: Es besteht die Frage, wie sich Pluralismus als richtige Position, vielleicht sogar als Wahrheit behaupten kann, ohne die eigenen pluralistischen Ansprüche zu untergraben. Ist der Aussage von Rüdiger über das postmoderne Denken zuzustimmen, dass

> nicht ein bestimmter emanzipatorischer Gehalt dekonstruiert [wird], nicht die Ideale im Prozess der Verflüssigung erstarrter Vernunftstrukturen [untergehen], sondern das Fundament, auf dem sie gründen, der Modus, mit dem sie sich rechtfertigen, und die Methode, mit der sie sich durchzusetzen trachten (Rüdiger 1996: 14f.),

bleibt offen, wie der »neue« Modus zu denken ist. Dieses Problem kann als *Normativitätsvorwurf* bezeichnet werden, weil er darauf abzielt, wie sich unter Kontingenz ein normativer Maßstab berechtigterweise einnehmen lässt.

Eine solche Kritik ist die verkürzte Version eines Problems, welches sich bereits im Abschnitt zur Negativität zeigte. Ist es das Ziel, die These der Kontingenzeinsicht kritisch zu befragen, dann funktioniert dies nur, wenn Kontingenz als Eigenwert, als normative Kategorie ernst genommen wird. Dieser Fokus deutete sich bereits unter dem Kapitel »Suche nach Gründen« durch die Reduzierung der Suche auf sich selbst an. Und im Abschnitt zur Negativität wurde deutlich, dass der Mangel an absoluten Grün-

den mit Verweis auf gemeinschaftliche Praxis kompensiert wird. Weil aber die Praxis mit dem Politischen identifiziert wird, ist das Politische der Ausweg und – polemisch formuliert – die Rettung aus dem Mangel. Mehrere Fragen und Vermutungen stellen sich folgend ein: Was heißt eigentlich »politisch« oder »politisch-Sein«? Handelt es sich allein um einen Modus der Kritik und folgend des gesellschaftlichen Konfliktes oder lässt sich die Praxis auch genauer bestimmen (als Verfahren, Institution etc.)? Wenn politisch-Sein ein Eigenwert zukommt, dadurch eine Entscheidung zur richtigen Entscheidung wird, besteht dann nicht die Gefahr einer Überbewertung des Politischen? Besteht nicht die Gefahr, dass, wie es in gegenwärtigen populistischen Bewegungen zu sehen ist, die bloße Fähigkeit der Darstellung und das Durchsetzen zu sehr aufgewertet werden? Der in den Fragen formulierte Vorwurf kann als *Praxisvorwurf* bezeichnet werden, weil die politische Praxis ihr eigener Wertmaßstab wird.

Die beiden bisher genannten Vorwürfe weisen auf einen dritten Aspekt hin. Wird ein normativer Mehrwert in dem Rekurs auf das Politische gesehen, welcher wiederum als unbestimmt problematisiert wurde, bleibt zunächst unklar, wie sich eine solche Aufwertung des Unbestimmten denken und aushalten lässt. Um es in den Worten von Rentsch zu wiederholen: Es muss kritisch hinterfragt werden, wie das Negative am Negativen abzuschaffen ist, um daraus eine positive Negativität zu entwickeln. Bisher wurde nur angedeutet, dass sich aus dieser Position ein Eigenwert von Normativität als menschliche Fähigkeit ableiten lässt. Ob dies genügt, um spezifische solidarische Verhaltensweisen zu erzeugen, oder ob nicht einfach das normativ Negative, z.B. Macht, Herrschaft oder sogar Gewalt positiv besetzt wird, muss untersucht werden. Im Unterschied zum ersten Absatz geht es also nicht darum, ob sich überhaupt eine normative Position in postmoderner Sozialphilosophie finden lässt, sondern welche Folgen die normative Aufwertung von Kontingenz mit sich bringt. Führt diese auch zu Selbstüberschätzung und Intoleranz? Bedarf es stabilisierender, externer Faktoren wie ökonomischer und sozialer Sicherheit, um Unsicherheit als Gewinn zu erfahren? Im Anschluss an die problematisierte Rolle des Negativen bietet sich an, vom *Negativismusvorwurf* zu sprechen.

Die so dargestellten Vorwürfe finden sich in der einen oder anderen Form auch in der aktuellen Demokratietheoriedebatte. Beispielsweise fragen Thiel und Volk, ob in der dominanten Variante der Radikaldemokratie nicht die Rolle von (demokratischen) Institutionen zu gering eingeschätzt wird. Sie sprechen deshalb von einem »Republikanismus des Dissenses« (Thiel/Volk 2016) als alternativer politischer Theorie. Auch Habermas lässt sich zu jenen Kritikern zählen, die trotz der Annahme einer radikalnachmetaphysischen Position zumindest noch einen angemessenen Modus, konkret des rationalen Austauschs von Argumenten, als letzte Bastion gegen Ungewissheit behalten wollen (Habermas 2014; Comtesse/Flügel-Martinsen/Martinsen 2019). Flügel-Martinsen dagegen merkt an, dass die Ontologisierung des Konfliktes bei Autor:innen wie beispielsweise Mouffe zu Missverständnissen führt. Er plädiert für eine Befragung des Politischen, welche subversiv auf die bestehende Ordnung einwirkt, sie aber nicht beseitigen will (Flügel-Martinsen 2017). Zu erwähnen ist auch Demirović, welcher bereits früh darauf verweist, dass die konstruktivistische Ausrichtung und metasprachlichen Analysen von Politik ihre materialistischen Grundlagen vergessen

(Demirović 2019). Was den Kritiken jedoch fehlt, ist, die unterstellte Normativität einer kontingenzsensiblen Praxis in den Blick zu nehmen.

Teil III der Arbeit wird sich deshalb jener Kritik annehmen. Im Gegensatz zu der Studie Marcharts wird damit ein anderes Vorgehen eingeschlagen. Anstatt die Ansätze zu einer gemeinsamen Form zu bündeln (hier Rorty, Bauman und Marchart), wird die herausgearbeitete Argumentationsstruktur einer Kritik unterzogen. Das Interesse liegt demnach nicht nur in der »richtigen« Rekonstruktion, sondern es wird davon ausgegangen, dass ein solches Verständnis nur durch die Kritik der Ansätze geleistet werden kann; ein Vorgehen, welches dem noch zu erörternden Selbstanspruch der Theorien entspricht, wenn Kontingenzeinsicht in Selbstentfremdung und Selbstkritik übersetzt wird. Dies fordert auch dazu auf, methodisch das Vorgehen zu ändern. Während die Rekonstruktion in Teil II auf Textexegese fokussiert ist, werden in Teil III die Annahmen mit (kritischen) Gegenwartsanalysen hinterlegt. Es bedarf der Arbeit an der konkreten historischen Situation, um den Gehalt des Kontingenzparadigmas einzuordnen.

Mit Rückblick auf die angestrebte Darstellung des Paradigmas lassen sich erneut drei Fragestellungen formulieren. *Erstens* gilt es, die argumentative Logik des Zusammenhanges von Erkenntnis- bzw. Ontologiekritik zu hinterfragen, insbesondere, weil der Angriff auf herkömmliche Rationalitätskriterien und Gründe die Autoren von Plausibilisierung und Erkenntnis durch einen postrationalistischen Vernunftbegriff sprechen lässt. Hier muss die vorliegende Kritik an der Postmoderne aufgearbeitet und ergänzt werden. Zu fragen ist: Was lässt sich aus Kontingenz als Prämisse eigentlich »ableiten«? *Zweitens* muss gefragt werden, welches Weltbild Kontingenzeinsicht erzeugt und ob jenes tatsächlich Hinweise für eine solidarischere und gerechtere Gesellschaft liefert. Was ist, wenn die als Kontingenzbewältigung diffamierten Versuche, wie das Aufkommen des Rechtspopulismus, nicht eigentlich Resultat jenes angesprochenen Verständnisses von Kontingenzeinsicht sind? Untersucht werden soll, ob sich die aktuellen Entwicklungen, die gern als Rückkehr zum Fundamentalismus bezeichnet werden (Rechtspopulismus, gefühlte Wahrheit etc.), nicht auch mit der Kontingenzthese, konkreter: der Einsicht in Kontingenz, lesen lassen. Welche praktischen Folgen hat Kontingenzeinsicht? *Drittens* gilt es, die extrahierte, auf Kontingenz bauende Form von Politik zu hinterfragen bzw. überhaupt zu problematisieren, ob sich von Politik noch sprechen lässt. Wie ist der Diskurs um das Politische und die postfundamentalistische Philosophie angesichts der gegenwärtigen Entwicklungen zu bewerten?

II. Politisierung der Negativität

Kontingenzeinsicht als Kern postmoderner Sozialphilosophie

Beliebter denn je wird in der gegenwärtigen politischen Auseinandersetzung wieder auf ein Schema zurückgegriffen, welches versucht, die politische Landschaft mit einem einfachen Modell zu kartografieren. Die Rede ist von der umgangssprachlich als Hufeisenmodell bezeichneten Extremismustheorie, die in der Mitte des Hufeisenbogens gemäßigste Parteien wie in Deutschland die CDU und die SPD und an den jeweiligen Enden Links- bzw. Rechtsextremist:innen verortet. Erzeugt wird dadurch eine zumindest qualitative Gleichsetzung linker und rechter Positionen in Bezug auf das politische System, im Konkreten in Bezug zur Demokratie.[1] Diese Strategie legitimierte immer wieder ein restriktives Vorgehen gegen linken Aktivismus[2] und wie ein Artikel für die ZEIT feststellt, vergeht im aktuellen Diskurs kaum eine Diskussion »über rassistisch motivierte Gewalt-, gar Mordtaten, in der nicht unmittelbar darauf verwiesen würde, dass brennende Luxusautos in Berliner Szenekiezen ebenfalls zu verurteilen sind.« (Schneider 2019)

Das Bild ist insofern verwunderlich, weil zumindest in Anbetracht der deutschen Geschichte die wahren Demokraten nicht nur in der Mitte, sondern im Spektrum von rechts und links auch weit Richtung linkem Ende zu finden sein müssten. Nicht umsonst wurde das Grundgesetz in einem antifaschistischen Grundgestus geschrieben. Es gibt deshalb berechtigte Gründe, die Gleichsetzung der politischen Ränder anzuzweifeln. Die Art der Gründe wiederum ist vielfältig und reicht von der eben erwähnten historischen Rechtfertigung bis zur grundlegend normativ-politischen Ausrichtung linker Politik. Eine solche setzt sich für mehr Toleranz, mehr Inklusion und mehr Solidarität

1 Ausgangspunkt der Kritik ist der Band *Politischer Extremismus in der Bundesrepublik* (Backes/Jesse 1993). Laut Mitbegründer Eckhard Jesse hat sich die Geschichte des Modells verselbstständigt. Eine Verteidigung der Schrift von Backes und Jesse bietet ein Blogbeitrag von Mathias Brodkorb (Brodkorb 2010).

2 Im deutschen Diskurs ist es vor allem die Antifa, welche vor allem von rechten und konservativen Politikern und Medien zur zentralen Gefahr der Demokratie stilisiert wird.

ein, jenen im vorherigen Abschnitt bereits erwähnten Kategorien. Sie ist also per se weniger ausgrenzend, sondern offen angelegt.[3]

So unterschiedlich die Strategien der Verteidigung linker Politik auch sein mögen, sie haben jedoch fast alle mit einem *gemeinschaftlichen Problem* zu kämpfen, welches bereits unter dem Normativitäts- und Praxisvorwurf hervorgehoben wurde. Kurzgefasst haben die für die Kritik notwendigen dekonstruktiven Bewegungen, sei es der Angriff auf absolut gesicherte Erkenntnis, auf Wahrheit, Gewissheit oder letzte Gründe, sich auch der Möglichkeit ihrer eigenen Rechtfertigung beraubt. Dies führt zu einer paradoxen Situation. Auf der einen Seite haben postmoderne, tendenziell relativistische Positionen das Problem, dass sie keine harten oder besseren Argumente zu ihrer Verteidigung hervorbringen können. Wenn der Vorteil genau darin liegen soll, dass es keine herrschende und unterdrückende Dominanz eines Argumentes gibt, dann muss diese Annahme ebenfalls für die eben beschriebene eigene normative Unterfütterung gelten. Auf der anderen Seite ist es kein Zufall, dass aus der postmodernen Erkenntnistheorie (vgl. Zima 2016: 160ff) eine bestimmte Sozialphilosophie und politische Philosophie folgt. Die als normativer Gewinn beschriebene Kontingenzeinsicht ist der Grund, weshalb die postmodernen Theorien so adaptiv für gleichheits- und gerechtigkeitsfordernde Diskurse sind. Ob der Bezug auf Genderthemen in der Frage nach der sozialen Konstruktion der Geschlechter (Butler), ob in Kreisen der Queer-Theorie, in der Kritik am Rassismus oder dem Wiedererstarken von Identitätspolitik, auffällig sind insbesondere der demokratietheoretische Bezug und die Forderung nach einer »Re-Demokratisierung der Demokratie«.[4]

Die Idee der *Emanzipation* allein war jedoch nicht Quelle der sozialen Hoffnung. Verbunden mit der Abschwächung starker epistemischer Positionen und der Einführung des nach Vattimo »schwachen Denken«, lässt sich in der postmodernen Sozialphilosophie immer wieder der Verweis auf Steigerung von *Solidarität* innerhalb und unterhalb von Gesellschaften finden. Weshalb Solidarität und nicht Freiheit und Gleichheit im Mittelpunkt der Debatte steht, hat mehrere Gründe, die im Verlauf des Kapitels noch verdeutlicht werden. An dieser Stelle reicht es, darauf hinzuweisen, dass im Gegensatz zu den anderen beiden Begriffen Solidarität nicht bereits mit liberalen und republikanischen Denktraditionen vorbelastet und aufgrund ihres partikularen Charakters nicht notwendig darauf angewiesen ist, als universelle Norm formuliert zu werden. Sie entspricht in ihrer Grundstruktur der des Kontingenzbegriffes als auch der Absicht der Inklusion. Es zeigt sich auch aus realpolitischer Perspektive, dass Solidarität besondere Konjunktur erfährt, wie ein Beitrag von Tranow verdeutlicht: »Kaum eine Debatte über die Klimakrise, den Sozialstaat, die Migrationsfrage oder die Verfasstheit der EU kommt ohne Thematisierung von Solidaritätsfragen aus.« (Tranow 2019)

---

3 Auch wenn es zur Durchsetzung dessen manchmal Formen der Gewalt und Ausgrenzung bedarf, wie beispielsweise im Kontext der Besetzung des Hambacher Forstes oder auch in der Art und Weise der G20-Proteste in Hamburg diskutiert wurde.

4 Dass diese Diskurse als linker Mainstream auch in akademischen Kreisen bezeichnet werden (vgl. Boghossian 2015: 135ff.), ist nicht zuletzt Folge ihres normativen Anspruches und verrät etwas über die linke Theorie selbst. Es verrät aber auch etwas über das Dilemma, in dem diese Theorie steckt, weil auch sie immer wieder an das beschriebene Paradox gebunden ist.

Wenn in der Überschrift von einer *Politisierung der Negativität* gesprochen wird, wird dies *zum einen* damit begründet, dass Negativitätserfahrungen als auch Negativitätsreflexionen zentral auf die Sphäre oder besser: die menschliche Möglichkeit, politisch zu sein, rückbezogen werden. Abseits des schon länger etablierten Zusammenhangs von Negativität und Ethik (vgl. Rentsch 1999) ist dieser Zugang spezifisch für die in dieser Studie als postmodern gefassten Autoren. Negativität ist Bedingung der Möglichkeit von Politik. *Zum anderen*, weil umgekehrt damit durch Negativitätserfahrungen, die als Kontingenzeinsicht präzisiert wurden, zu einer Politisierung explizit beigetragen werden kann. Gesteigerte Erfahrungsräume des Scheiterns und des Mangels sind somit als Aktivierung für Politik zu verstehen. Um es mit Flügel-Martinsen zu formulieren: Der Verlust von Gewissheit

> […] – und das ist das radikaldemokratisch entscheidende Argument – [ruft] Demokratie deshalb aus epistemischen und normativen Gründen auf den Plan […], weil wir durch die damit einhergehende Kontingenzwahrnehmung darauf verwiesen werden, die Gesellschaft, in der wir leben, als selbst kontingent zu begreifen (Flügel-Martinsen 2019: 725).

Für die Rekonstruktion werden mit Richard Rorty, Zygmunt Bauman und Oliver Marchart drei Autoren genauer in den Blick genommen. Es lässt sich zeigen, dass die kritische Ausgangsposition, ob nun die Kritik an Wahrheit, an der Moderne oder am Fundamentalismus, jeweils das mit Kontingenzeinsicht gefasste Verständnis (Kontingenz, Ambivalenz, Differenz) etablieren, welches sozialphilosophisch und politisch ausformuliert wird. Damit besteht die Möglichkeit, von einem Paradigma postmoderner Sozialphilosophie zu sprechen. »Postmodern« wird verwendet im Sinn des bisher dargelegten Verständnisses einer ständigen Geburt der Moderne oder wie Bauman es bezeichnet: »Postmoderne ist Moderne ohne Illusion« (Bauman 1995b: 55).

3. Spielformen der Theoriebildung von Kontingenzeinsicht

So leicht es fällt, eine Paradigmenthese aufzustellen, so schwer fällt es, »paradigmatische« Autor:innen zusammenzustellen. Ein Blick auf die bereits erwähnten relevanten Diskurse[1] zeigt, dass diese Zusammenführung von Rorty, Bauman und Marchart keine Selbstverständlichkeit ist. Je nach Zugang findet mal der eine, mal der andere Autor Erwähnung. Marchart taucht nicht auf in der Lektüre zur Postmoderne (vgl. Zima 2016), Bauman spielt im Diskurs der Radikaldemokratie keine Rolle (vgl. Comtesse/Flügel-Martinsen/Martinsen 2019) und Rorty kommt ein Sonderstatus im Kontext jener Theorien zu.[2] Die Gründe dafür sind sowohl theoretischer als auch historischer Natur. Beginnend mit den historischen Gründen muss erwähnt werden, dass Marcharts Arbeiten fast 20 Jahre nach der eigentlichen Popularität des Diskurses um den Begriff der Postmoderne erschienen sind und damit dessen oft auf Beliebigkeit verengte Darstellung reflektierten. Um diesen Reduktionismus zu vermeiden, distanziert sich Marchart immer wieder von der Bezeichnung »postmodern«. Genau anders herum stellt es sich im Fall von Rorty und Bauman dar. Ihre Hauptwerke sind in den 1980er und 1990er Jahren erschienen und damit geprägt von den erkenntniskritischen und kulturphilosophischen Ausgangspositionen, weniger von dem Fokus auf Politik. Im Gegenteil, sie wenden sich sogar explizit gegen die bei Marchart variierte Hegemonietheorie von Laclau und Mouffe, weil sie diese für zu abstrakt und metatheoretisch halten.

Dagegen setzt der heute prominente Diskurs um die Topoi des »Politischen« und der »Radikaldemokratie« einen anderen Fokus. Anstelle des Streits um die theoretischen Grundlagen und die kulturphilosophische Deutung steht der Umgang mit dieser Deutung als »Postdemokratie« im Mittelpunkt. Damit sind bereits die theoretischen Gründe der Auswahl angesprochen. Marchart ist es wichtig, darauf hinzuweisen, dass

1 Zu nennen sind hier Postmoderne, Poststrukturalismus, Dekonstruktion, Hermeneutik, Radikaldemokratie, Theorien des Politischen.

2 Aktuell wurden diese Bezüge beispielsweise diskutiert auf der Tagung »Richard Rorty als Herausforderung für die politische Philosophie – 30 Jahre Kontingenz, Ironie und Solidarität« in Tutzingen.

aufbauend auf die These eines Fehlens letzter Gründe dennoch die Notwendigkeit partieller Gründungen besteht, welche seine Theorie von »einem inzwischen etwas aus der Mode gekommenen *anything goes*- Postmodernismus oder von Simulationstheorien à la Baudrillard« (Marchart 2016: 16)[3] unterscheidet. So wundert auch nicht, dass Rorty und Bauman »bisher nicht als Vertreter eines radikaldemokratischen Ansatzes interpretiert worden« (Selk 2019: 400) sind. Ihren Arbeiten mangelt es, wie Müller oder Kastner deutlich machen, an einer Ausarbeitung einer politischen Theorie, weil sie sich auf die normativen Folgen ihrer Kritik beschränken (vgl. ebd; Kastner 2000; Müller 2014a).

In den bisher vorgestellten Differenzen liegt die eigentliche Qualität der Verwendung dieser drei Autoren. Sind die jeweiligen Schwerpunktsetzungen Ergebnis historischer Umstände und Einbettungen in bestimmte Diskurse, besteht die Vermutung, dass die jeweils andere Seite, bei Rorty und Bauman die Politik, bei Marchart die Ethik in einem Zusammenhang stehen. Unterstellt wird die gemeinsame Ausgangsbasis von Kontingenz als Grundkategorie der von den Autoren konzipierten Sozialphilosophie. Drei Begründungsstrategien für die hier vorgenommene Autorenauswahl lassen sich deshalb hervorheben.

Erstens kann in Bezug auf die Fragestellung der Arbeit von einer gemeinsamen Argumentationsstruktur ausgegangen werden. Sie teilen die eingangs beschriebene radikale Kritik der Erkenntnis als auch eine Umkehrung der Ontologie. Die Kritik wird formuliert an Wahrheit, Moderne und Fundamentalismus. In der Konsequenz erkennen sie Gesellschaft als etwas Herzustellendes und gleichzeitig die Problematisierung des »sozialen Bandes« und suchen nach neuen und notwendigen Formen gesellschaftlichen Zusammenhaltes. Die Parallelität der Autoren liegt in der gezogenen Linie von Kritik über Kontingenzeinsicht zu Solidarität. Man kann, wie ich im Abschluss dieses Kapitel zeigen werde, im Kontext von Solidarität sogar explizit die Bezugnahme der Autoren aufeinander finden. Dadurch erhärtet sich die These einer Verbindung ethischer und politischer Motive.

Zweitens sprechen die Stellvertreterpositionen, Rorty für den Neopragmatismus, Bauman für die Postmoderne und Marchart für den Postfundamentalismus, für die bereits aufgeworfene Paradigmenthese.[4] Von der in der Arbeit bezogenen Metaposition mit dem Fokus auf den Umgang und die Konsequenzen der Kontingenzthese lässt sich ein sich wiederholendes Argumentationsmuster entdecken. Das gilt auch für die

---

3 In dem Buch heißt es auch: »Die »anything goes«-Variante des Antifundamentalismus und Postmodernismus kommt als Popanz sehr gelegen, obwohl sie von immer weniger Theoretikern, ja womöglich von überhaupt keinem noch vertreten wird. Man muss daher vermuten, dass die Präsentation der Debatte in dualistischen Begriffen eher Teil einer fundamentalistischen Strategie ist als eine Strategie des Postfundamentalismus« (Marchart 2016: 60). Marchart ordnet Rorty explizit in diese Schiene des Antifundamentalismus ein.

4 Die Einteilung lässt sich auch als Einteilung von unterschiedlichen Diskursen in unterschiedlichen Sprachräumen bzw. akademischer Sozialisation auffassen. Rorty steht dann für die amerikanische, Marchart für die britisch-französische und Bauman für die deutsche Philosophie. Oder um es in Schulen auszudrücken, stehen die Autoren für amerikanischen Pragmatismus, die Kritische Theorie und den Poststrukturalismus. Kritisch lässt sich anmerken, dass für die Paradigmenbehauptung der nordamerikanische radikal-pluralistische Demokratiediskurs keine Beachtung findet, so z.B. bei Sheldon Wolin, James Tully oder William Connoly. (vgl. Nonhoff 2019: 295)

von den Autoren gezogenen Schlussfolgerungen, welche sich zwischen konsenstheoretischen und konflikttheoretischen Positionen einordnen lassen. Dem Vorwurf der fehlenden Differenzierungen wird entgegengehalten, dass diese das Gemeinsame der Theorielogik verdecken, in dessen Folge sich die Kritik auf Detailfragen konzentriert, aber nicht auf den eigentlichen Zusammenhang von Kontingenzeinsicht und Sozialphilosophie.

Drittens besteht ein Vorteil der Autoren in der Vermengung von Disziplinen wie Philosophie, Soziologie und politischer Theorie und damit eines interdisziplinären Zugangs. Es ist Bauman beizupflichten, dass die Trennung als ein künstliches Produkt grenzüberschreitender Verwaltung anzusehen ist. Eine Sonderrolle nimmt die Arbeit Marcharts ein, weil *Die Politische Differe*nz als Systematisierungsarbeit französischer Sozialphilosophie gelesen werden kann. Für seine gesamten Arbeiten lässt sich jedoch ein eigener Zugang entdecken, der hier symbolisch für die politische Auslegung der Kontingenzthese steht. Damit wurde sein Werk integriert, um zu zeigen, dass sich bereits in den Arbeiten Rortys und Baumans ein politischer Anspruch verbirgt. Umgekehrt ist es dann auch möglich, auf kulturphilosophische und kulturpolitische Positionen im gegenwärtigen radikaldemokratischen und politischen Diskurs zu verweisen.

Keineswegs soll suggeriert werden, dass die ausgewählten Autoren als ein einheitlicher Strang normativer Sozialphilosophie zu verstehen sind. In vielfacher Hinsicht gibt es im Detail plausible Gründe, weshalb sie noch nicht in vergleichender Weise untersucht wurden. Das von mir aufgeworfene Bild ergibt sich erst mit hinreichendem Abstand und im Hinblick auf die aufgeworfene Problemstellung. Es geht weniger um eine hermeneutisch gesicherte Autorenanalyse als um die Offenlegung eines analogen Vorgehens, welches Flügel-Martinsen als »Elemente einer Verschiebungsbewegung« und »Alternative zu begründungstheoretischen Strömungen der politischen Philosophie« beschreibt (Flügel-Martinsen 2017: 64). Bis auf die in seinem Werk ideengeschichtliche Rekonstruktion und die bei Marchart vorgenommene Systematisierung des französischen Autorenkreises ist ein solches Vorgehen in der Forschungsliteratur bisher nicht zu finden. Folglich stehen Rorty, Bauman und Marchart im Konkreten zwar für den in der Arbeit vorgelegten Zusammenhang auf einer Metaebene, aber auch symbolisch für den Versuch der Kennzeichnung, die ich bisher als »Postmoderne Sozialphilosophie« bezeichnet habe.

3.1 Richard Rorty: Kontingenz und Solidarität

> Eine echte, praktische Schranke, im Gegensatz zu einer künstlichen, theoretischen, hätte man nur dann, wenn bestimmte Themen und bestimmte Sprachspiele tabu wären – wenn es in einer Gesellschaft allgemeine Übereinstimmung darüber gäbe, daß bestimmte Fragen immer angemessen, bestimmte Fragen vorrangig vor bestimmten anderen, eine festehende Ordnung der Diskussion vorhanden und Seitswärtsbewegungen unerlaubt wären. Das wäre eine Gesellschaft von genau der Art, die Liberale zu verhindern suchen – eine Gesellschaft, in der die »Logik« herrschte und die »Rethorik« geächtet wäre. *(Rorty 2012b: 96)*

Es ist wohl kaum möglich, über das Verhältnis von Kontingenz, Wahrheit und Sozialphilosophie zu sprechen, ohne ein Wort über Richard Rorty zu verlieren. Bereits Rortys Schreibweise, seine witzigen und oft provokanten Äußerungen sind Ansporn für Kritiker:innen gewesen. Die Bezeichnung »postmodern« und sein Hang zur Literatur täuschen jedoch darüber hinweg, dass diese Kritiken sich vielmals mit ernsten philosophischen Themen wie Metaphysik, Erkenntnistheorie oder Ontologie beschäftigen und vor allem aus Richtung der theoretischen Philosophie kommen.[5] Besonders ist hierbei, dass Rorty als Denker der Dekonstruktion zwar jene großen Fragen der Philosophie aufgreift, ihre Probleme, wie in den folgenden Abschnitten gezeigt werden soll, jedoch nicht lösungsorientiert, sondern verständnisorientiert behandelt. Rorty ist als Autor spannend und provokant, weil er klassische Themen außerhalb ihrer Traditionsverbundenheit behandelt.

Die besondere Herangehensweise prägte seine Biografie. Im Kontext der analytischen Philosophie zum Professor in Princeton ernannt, wurde er infolge seines großen Werks *Spiegel der Natur* und einigen früheren Aufsätzen (Rorty 1972), die bereits Konzepte wie Wahrheit und objektive Realität verabschiedeten, immer mehr zum akademischen Außenseiter. Dies hatte zur Folge, dass Rorty, ob selbst gewollt oder nicht, auf eine Professur für vergleichende Literaturwissenschaft in Stanford ausweichen musste. Er selbst sagte darüber: »Der Titel interessiert mich nicht. Ich schlug vor, Übergangsprofessor für trendige Studien genannt zu werden, aber niemand mochte diese Idee.« (Reese-Schäfer 2013: 79) Zu dieser Idee passt, dass er als akademische Selbstbezeichnung »postmodern Bourgois-Liberal« vorschlug; eine Kombination, die für die meisten genauso schwierig zu sein scheint, wie die Verbindung dekonstruktivistischer und analytischer Philosophie. Für die vorliegende Arbeit hat diese Herangehensweise jedoch zwei Vorteile: zum einen, dass damit Theorie und Praxis, theoretische und praktische Philosophie, verbunden werden. Zum anderen, dass Rorty auch kulturell zwischen den philosophischen Traditionen steht.

Diese Sonderstellung spiegelt auch sein methodisches Selbstverständnis. Ihm ging es nicht darum, in detaillierter Weise Exegese zu betreiben und eine erneute Philosophiegeschichte zu schreiben. Was man Methoden nennt, schreibt er, »sind bloß Beschreibungen von Tätigkeiten, deren sich die begeisterten Nachahmer des einen oder anderen originellen Kopfes befleißigen – Kuhn würde von ›Forschungsprogrammen‹

5 Dieser Bezug zeigt sich bereits bei seinen Kritiker:innen, die sich maßgeblich an Fragen der theoretischen Philosophie abarbeiteten (vgl. Brandom/Rorty 2002; Boghossian 2015). Die Verbindung zeigt sich zudem in dem Theoriefundus und den Referenzen, die Rorty heranzieht. Ausgangspunkt seiner Arbeiten war die Metaphysikkritik des Logischen Empirismus und der Einfluss des »linguistic turn« und der analytischen Philosophie. Konfrontiert werden diesbezügliche Erkenntnisse mit dem Pragmatismus, ausgehend von Dewey und später den Autor:innen der Postmoderne wie Derrida und Lyotard und dessen ideengeschichtlichen Vorgänger:innen, insbesondere Nietzsche, Wittgenstein und Heidegger. Während die erste Gruppe von Autor:innen einen Anspruch auf Begründung stellt, zeichnet sich die zweite Gruppe durch die Dekonstruktion von Gründen aus. Rortys Besonderheit besteht in der Fähigkeit, beide Diskurse zu bedienen und miteinander ins Gespräch zu bringen.

sprechen, zu denen die Arbeit dieser originellen Denker angeregt haben« (Rorty 2012c: 21). Philosophie bedeutet für ihn explizit, etwas Neues zu denken.[6]

In der Sekundärliteratur wird deshalb gern der Begriff der »Therapie«[7] für Rortys Vorgehen verwendet. Die eigentliche Qualität, auch wenn es manchmal als Entschuldigung gegenüber der analytischen Philosophie anmutet, besteht darin, durch die Dekonstruktion von Wahrheitsansprüchen zu der Entstehung einer neuen Kultur beizutragen; einer Kultur, in der wir weit »empfänglicher für die herrliche Vielfalt der menschlichen Sprachen [wären] und der mit diesen Sprachen einhergehenden sozialen Praktiken, denn dann hätten wir die Frage fallengelassen, ob sie mit einer nichtmenschlichen, zeitlosen Wesenheit ›übereinstimmen‹« (Davidson/Rorty 2005: 15). Was Rorty der Philosophie verordnet, ist nach Werner Simon eine »erkenntnistheoretische und metaphysische Abmagerungskur« (Simon 2000: 59).

Den so proklamierten Zusammenhang gilt es im Folgenden zu analysieren. Dafür wird in *Kritik der Wahrheit (3.1.1)* sein Angriff auf den Wahrheitsbegriff nachvollzogen, um ihn in *Einsicht in Kontigenz (3.1.2)* mit der dadurch möglichen »neuen Lebensform« (Rorty 2012a: 16) zu konfrontieren. Im Mittelpunkt stehen darauf aufbauend die *gesellschaftlichen und politischen Konsequenzen seiner Kritik (3.1.3, 3.1.4)*.[8]

3.1.1 Kritik der Wahrheit

Einen ersten Zugang kann Rortys Hauptwerk *Philosophy and the Mirror of Nature* (1979; *Der Spiegel der Natur* 1981) liefern sowie die unterschiedlichen deutschen Publikationen, in denen Wahrheit immer wieder zum Schlüssel und Titelbegriff avanciert (vgl. Rorty 2012c; Davidson/Rorty 2005). Bereits auf der ersten Seite von *Spiegel der Natur* stellt Rorty den Status der Philosophie als »erste Philosophie«, als Wissenschaft über die »Fundamente der Erkenntnis« (Rorty 2012a: 13), infrage. Brandom behauptet deshalb, dass bei der Vielfalt der von Rorty behandelten Themen dennoch eine »geradezu ballistische Flugbahn« (Brandom 2011: 15) erkennbar sei. Was Rorty zu beschreiben versucht, muss als Krise einer großen Erzählung verstanden werden. Im Sinne vom Lyotards »Ende der großen Erzählungen« und Kuhns Paradigmenthese, die Rorty beide immer wieder als Referenzquellen heranzieht, sieht er das Ende einer Geschichte der Erkenntnis. Damit aber nicht genug, ein solches Ende ist gleichzeitig als Ende der Philosophie gedacht,

6 vgl. auch: »Die Anwendung dieser Maxime produzierte in den 70er und 80er Jahren zehntausend ›dekonstruktivistische Lektüren‹ von Texten durch amerikanische und britische Professoren – Lektüren, die ebenso formelhaft und langweilig waren wie die zehntausend Lektüren, die pflichtgemäß die Maxime ›Finde etwas, das wie ein Symptom eines nicht aufgelösten Ödipuskomplexes klingt‹ zur Anwendung brachten.« (Rorty 1999b: 41)

7 In seiner Einführung zur Philosophie Rortys behauptet Reese-Schäfer deshalb, Rortys Werk lasse sich als der Versuch lesen, metaphysische Bedürfnisse wegzutherapieren, und bezeichnet diesen Versuch als »revolutionäre Philosophie« (vgl. Reese-Schäfer 2013: 30, 56). Auch in der Einleitung zu *Spiegel der Natur* wird Rortys Glaube an den eigenen revolutionären Anspruch deutlich (Rorty 2012a: 17). Später wird er jedoch von sich selbst behaupten, nur Ekklektizist und nicht Revolutionär zu sein (Rorty 2012c: Einleitung).

8 Vorarbeiten finden sich in *Zwischen Verrohung und Sensibilisierung. Chancen einer Emotionalisierung des Politischen bei Richard Rorty und Zygmunt Bauman* (Ramin 2021d).

zumindest in ihrem klassischen Sinn. Eine solche Geschichte ließe sich wie folgt zusammenfassen:

Mit der Wende zur Neuzeit, allen voran mit den Schriften von Descartes, wurde das Mentale, das eigene Bewusstsein zur letzten Quelle der Sicherheit erhoben, weil es dem »Ich von innen her zugänglich ist« (Reese-Schäfer 2013: 18). Locke und folgend Kant verfestigten dann diese Idee der Erkenntnis, indem es zur Aufgabe der Philosophie wurde, die Fundamente jener aufzuspüren. So wurde die Philosophie als ein »Tribunal der reinen Vernunft« angesehen, welches »über alle anderen kulturellen Ansprüche zu Gericht sitzt« (Rorty 2012a: 14), oder anders formuliert: »Philosophie wurde für die Intellektuellen zum Substitut für die Religion.« (Ebd.) Die Weiterführung dieser Geschichte findet sich in der analytischen Philosophie als auch in Teilen in den Naturwissenschaften, wenn beide den Anspruch einer Grundlegung verfolgen. Auch sie werden, so Rentsch, »durch das Bild geleitet, der menschliche Geist sei ein ›Spiegel der Natur‹, der widergibt, was vor ihm in der Wirklichkeit gegeben ist« (Rentsch 2014: 109).

Dagegen proklamiert Rorty, dass mit den Werken von ihm gelobter Denker wie Nietzsche, Wittgenstein, Heidegger und Dewey ein Wandel einsetzte, denn »Dichter und Romanciers hatten nun anstelle der Prediger und Philosophen die Aufgabe der moralischen Erziehung der Jugend übernommen« (Rorty 2012a: 19). In diesem Sinne finden sich die Anfänge postmodernen Denkens nicht erst bei Lyotard, sondern sind bereits in den Analysen genannter Autoren angelegt. Wenn die Kombination der Autoren zunächst verwirrend erscheint, »irritiert das nur so lange, als nicht bedacht wird, was er durch die Zeugen beglaubigen lassen will« (Reese-Schäfer 2013: 20). Sie alle zeichnen sich durch einen antifundamentalistischen Ansatz sowie den Gestus der Verabschiedung vormaliger Philosophietradition aus. Die auf den ersten Blick dystopische Erzählung ist aber nicht als Endpunkt zu denken, denn wirkliche Philosophie, so Rorty, fängt nach den fundamentalistischen Verirrungen erst an. In Bezug zur beschriebenen Differenz von Moderne und Postmoderne gilt zu fragen, ob jene neue Erzählung oder das Ende der Erzählung selbst wirkmächtig geworden ist.

Um für die Untersuchung den Zugang zu erleichtern und nicht jedes Argument anführen zu müssen, soll zwischen drei Ebenen unterschieden werden. Zu Beginn wird die Kritik und *Therapie des ontologischen Dualismus von Leib und Seele* thematisiert. In einem zweiten Teil wird folgend Rortys *pragmatische Kritik der Erkenntnistheorie* diskutiert. Abschließend wird gezeigt, wie beide Kritiken sich zur Verabschiedung des Wahrheitsbegriffes, zu dem Slogan »Wahrheit ist ›tot‹« verbinden. Die analytische, jedoch künstliche Teilung in ontologische und epistemische Problemstellung bietet einen strategischen Vorteil. Wird innerhalb der Philosophie allgemeinhin zwischen ontologischen, epistemischen und normativen Fragen unterschieden, zeigt sich leicht, was bei einer Verabschiedung der ersten beiden übrigbleibt und welcher laut Rorty der Vorrang gebührt.

Therapie des Leib-Seele-Dualismus

Die Philosophie des Geistes, oder wie Rorty es polemisch nannte: die »Erfindung des Mentalen« (Rorty 2012a: 27) hat in den letzten Jahren besonderen Auftrieb erhalten. Ursächlich für diesen Auftrieb sind vor allem neue Erkenntnisse in Psychologie und

Neurowissenschaften, aber auch und Rorty zum Trotz ein noch vorhandenes und steigendes Bedürfnis nach Selbstverständnis. Die Philosophie des Geistes widmet sich dem Bereich des Mentalen, also dem, was menschenspezifisch auch als Geist oder Bewusstsein bezeichnet wird (vgl. Beckermann 2001: 1). Die Unterscheidung beruht dabei auf einer Differenz, die jedem Menschen vertraut erscheint. Auch für Rorty ist diese Intuition Ausgangspunkt:

> Wir scheinen nicht daran zu zweifeln, daß Schmerzen, Stimmungen, Vorstellungsbilder und Sätze, die »vor unserem Bewusstsein aufblitzen«, Träume, Halluzinationen, Meinungen, Einstellungen, Wünsche und Absichten alle als »mental« gelten, während die Kontraktionen des Magens, die den Schmerz verursachen, die neuronalen Prozesse, die ihn begleiten, und alle übrigen Vorgänge, denen wir einen festen Ort innerhalb unseres Körpers zuschreiben können, zum Nicht-Mentalen zu rechnen sind. (Rorty 2012a: 27)

Laut Bieri sind es vor allem die Implikationen dieser Trennung, welche sie spannend für die Philosophie machen. Sie vermitteln ein Bild von Wirklichkeit, die sich in zwei exklusive Bereiche teilen lässt, für die es ebenso exklusive Kriterien geben muss. Die Art und Weise der Kategorisierung des ontologischen Dualismus kann dabei sehr unterschiedlich ausfallen. Fest steht jedoch, dass sie jeweils Auswirkungen darauf hat, was Menschen als ihr Selbst, als Kern ihrer Person, aber auch als Wissen bezeichnen können (vgl. Bieri 2007: 2-5).

Rortys Analyse und Reflexion der Problematik ist eine Auseinandersetzung mit der philosophischen Ideengeschichte: Wenn sich der Wandel von antiken Ideen hin zu den auf Descartes aufbauenden Vorstellungen eines Leib-Seele-Dualismus zeigen lässt, so lässt sich auch zeigen, wie die Veränderungen unseres sprachlichen Repertoires Auswirkungen auf unsere Weltwahrnehmung haben. In der antiken griechischen Philosophie, so Rorty, kam die Frage auf, welcher Zusammenhang zwischen dem Wissen über Berge und dem Wissen über Linien bestehe. Die Lösung war es, das »innere Auge« (Nous) vom körperlichen Auge zu scheiden und es als zentrales Merkmal des Menschen gegenüber dem Tier herauszustellen. Es ist der Gedanke, dass es etwas wie Vernunft gäbe, das in der Lage ist, universelle (platonische) Ideen zu entdecken: »Die Vorstellung der Kontemplation, der Kenntnis allgemeiner Begriffe und Wahrheiten […], macht das innere Auge zum unausweichlichen Modell des besseren Wissens.« (Rorty 2012a: 51) Allerdings lässt sich laut Rorty kein Grund finden, weshalb diese visuelle Metapher für den Ursprung des westlichen Denkens funktionsfähig war. Fakt ist jedoch: Es geschah – »und die Philosophen arbeiten immer noch die Konsequenzen au.« (Ebd.).

Erst mit Descartes beginnt jedoch der verhängnisvolle Wandel, den Rorty hervorzuheben versucht. Denn obwohl die Griech:innen Interesse für die Frage nach der Funktionsweise der Seele aufbrachten, war das Leib-Seele-Problem als solches nicht erkennbar. Grund dafür ist, dass für Aristoteles der Intellekt »Spiegel und Auge in eins« ist, soll heißen, nicht vom Körper oder dessen innerer Wahrnehmung getrennt. Bei Descartes dagegen ist der Intellekt ein inneres Auge, »das Entitäten beobachtet, die nach dem Modell von Netzhautbildern zu denken sind« (Rorty 2012a: 45). Damit hat Descartes alles, was Gegenstand des Denkens sein kann, zu einem Bestandteil des Bewusstseins gemacht und mit dem »cogito ergo sum« den Prüfstein in dieses verlegt. Schmerzen

und Empfindungen oder mathematische Wahrheiten, moralische Regeln und die Idee Gottes ließen sich vor dem inneren Schauplatz beobachten. Die dadurch entstandene innere Welt zeichnet sich aus durch Unkorrigierbarkeit. »Niemand außer mir ist in der Position, meine aufrichtigen, zeitgleich geäußerten Erste-Person-Aussagen über meine eigenen mentalen Ereignisse in Frage zu stellen« (Brandom 2011: 17). Hinzu kommt Unbezweifelbarkeit, da das Subjekt im Gegensatz zu physikalischen Sachverhalten nicht zweifeln kann, dass es solche Gedanken hat. Die Folge ist die von Rorty eingeführte Spiegelmetapher. Das Bewusstsein oder das Mentale fungiert dabei als ein Spiegel der Natur, welcher es möglich macht, den Wunsch nach dem Wirklichen und ewig Wahren erfüllen zu können. Der Leib-Seele-Dualismus ist ein paradigmatischer Fall dafür, wie die Suche nach Fundamenten zum Mantra der Philosophie wurde und sich im 20. Jahrhundert in die Wissenschaften verlagerte. Ideengeschichte wurde zur Metaphysikgeschichte.

Deutlich wird dies insbesondere an der Wiederaufnahme der leibnizschen Fabrik. Leibniz behauptete, dass, wenn wir durch das Gehirn gehen könnten, nur Hebel und Maschinen sehen, aber keine Gedanken. Gedanken seien immateriell. Rorty dagegen behauptet, dass, wenn die Funktionsweise der neuronalen Korrelate bekannt wäre, wir auch Gedanken sehen würden. »Nicht-Materiell« heiße nicht mehr als »nicht für alle, die hinsehen, offensichtlich« (Rorty 2012a: 37). Rorty wendet sich damit gegen die künstliche ontologische Trennung von Leib und Seele. Sein Funktionalismus und Behaviorismus sehen in den unterschiedlichen Herangehensweisen unterschiedliche Beschreibungen für den gleichen funktionalen Vorgang. In Bezug auf das Fabrik-Beispiel ließe sich auch von einem schwachen Naturalismus sprechen, dessen Fokus jedoch auf menschliche Praxis gerichtet ist. Aus holistischer Perspektive ist der Leib-Seele-Dualismus damit ein künstliches Produkt und kann verabschiedet werden.

Über Nominalismus, Naturalismus, Funktionalismus und Behaviorismus ließe sich in einer eigenen Arbeit streiten. Entscheidend ist hier jedoch, welchen Erkenntnisgewinn die ideengeschichtliche Rekonstruktion mit sich bringt. Mit Descartes' Unterscheidung von denkendem Ding (res cogitans) und ausgedehnter Materie (res extensa) vollzog sich der Wandel, welcher davon ausgehen ließ, dass im Bewusstsein als Spiegel das Abbild der Natur erscheint. Der Zweck der Analyse besteht nicht in einem Argumentationskampf, sondern dient dem Bewusstwerden der historischen Kontingenz, denn

> es wäre […] töricht zu glauben, man habe mit dieser Diagnose alles und jedes aufgelöst. Das wäre, wie wenn ein Psychiater einem Patienten erklärte, sein Elend resultiere aus seiner irrigen Meinung, seine Mutter wolle ihn kastrieren, und seinen verpfuschten Versuch, sich für identisch mit dem Vater zu halten. Was der Patient möchte, ist nicht eine Liste seiner Irrtümer und Verwirrungen, sondern das Verständnis, wie er dazu kam, diese Irrtümer zu begehen und sich in diese Verwirrungen zu verstricken. (Rorty 2012a: 45)

Es wird das eingangs beschriebene Arbeitsprinzip deutlich. »[Rorty] wechselt zwischen argumentativen Verfahrensweisen, die auf eine Dekonstruktion, z.B. des Begriffes des Geistes, abzielen, und therapeutischen Methoden, die durch die Erinnerung daran, wie die Irrtümer zustande gekommen sind, zu ihrer Beseitigung beitragen wollen.« (Reese-

Schäfer 2013: 29) Die Kernthese lautet deshalb, dass die Verknüpfung des Mentalen mit dem Fundamentalen der Hauptfehler der gegenwärtigen Philosophie ist. Rorty wollte aufzeigen, »auf welche Weise ihr Bedürfnis, zu einer Arché jenseits aller Diskurse auszubrechen, sich auf das Bedürfnis gründet, in unseren sozialen Rechtfertigungspraktiken mehr zu sehen als einfach nur solche Praktiken« (Rorty 2012a: 422). Indem deutlich wird, dass das Bedürfnis nach einer ontologischen Verbürgtheit und einem Anfangspunkt selbst historisch gewachsen ist, relativiert sich dessen eigener Status.

Brandom sieht Rortys Therapie deshalb in nietzscheanischer Tradition. Der Abschied vom Leib-Seele-Dualismus sei genauso zu lesen wie der Ausruf »Gott ist tot«, nicht, weil es Gott nie gegeben habe, sondern weil die Idee Gottes mit ihren Rechtfertigungen, Implikationen und Anweisungen an Überzeugungskraft verloren habe: »In genau demselben Sinn, behauptete Rorty, gibt es einen cartesianischen Geist.« (Brandom 2011: 17) Der Geist ist demnach real, aber ein kontingentes und wählbares Produkt unserer Praxis. Diese Tatsache zeigt auf, dass der normative Status der Unkorrigierbarkeit sowie Unbezweifelbarkeit, erzeugt durch den ontologischen Status des Subjektiven und Objektiven, nur scheinbar unabhängig von menschlicher Praxis ist.[9] Der Fokus auf die Ontologie täuscht darüber hinweg, dass Anerkennungsstrukturen und Autorität immer im Sozialen liegen.[10] Denn Autorität ist laut Rorty immer etwas Menschliches. In der anfangs vorgeschlagenen Dreiteilung von Ontologie, Epistemologie und Normativität wird der Fokus auf Normativität deutlich.

Pragmatische Entzauberung der Erkenntnistheorie

Die Therapie der beschriebenen ontologischen Problemstellung ist jedoch nur der Nebenschauplatz zu Rortys eigentlichem Angriff. Denn mit der Idee absoluten Wissens, »mit der voll entwickelten ›Idee der Idee‹ ergab sich für die Philosophie die Möglichkeit, anstelle Gottes und der Moralität nun die Erkenntnistheorie zu ihrer Hauptaufgabe zu machen« (Rorty 2012a: 75) und damit eine fehlgeleitete Verschiebung der Gewissheitspraxis einzuläuten.

Zwar, so Rorty, wurde mit dem Denken Descartes' auch die Wende zur Erkenntnistheorie ins Leben gerufen; der eigentliche Fokus fand jedoch durch die Arbeiten Kants statt, ohne welche die heutige Philosophie schwer zu denken ist und die jeder Philosoph durchzuarbeiten habe, denn die Idee einer geteilten Ontologie führte zwangsläufig zu der Frage, wie der Mensch wissen kann, dass er erkennt, und welcher Erkenntnismethode der Vorrang zu gewähren ist. Nach Rorty war es Kant, der dem Empirismus den Fehler vorhielt, nicht zwischen »›Wissen daß‹ und ›Kenntnis von‹« (Rorty 2012a: 165) unterscheiden zu können, soll heißen, zu unterscheiden, wie Erkennen zum einen bloße Wahrnehmung, zum anderen jedoch ein Urteil, etwas geistig Getroffenes sein kann. Kant sieht dieses »Schwanken« (ebd.) und der berühmte Gedanke der kopernikanischen Wende versucht eine Lösung bereitzuhalten, indem zwei Formen von Vorstellungen aufeinander bezogen werden: Anschauungen von Dingen und Begriffe von Dingen. Erst

---

9 Brandom nennt das »eliminativen Materialismus« und stellt die These auf, dass dieser Materialismus Ursprung von Rortys praktischen Schlussfolgerungen gewesen sei.

10 Bradom nennt dies die »Privilegierung der ontologischen Kategorie des Sozialen« (Brandom 2011: 19).

in der Synthese beider kommt es zu Erkenntnis. Jener zweigeteilte Erkenntnisvorgang ist für Rorty der Grund, weshalb sich die Schulphilosophie von weltlichen Problemen abgewandt zu haben schien, weil mit den Begriffen der Fokus auf apriori vorhandene Erkenntnisbedingungen gerichtet wurde.

Für Rorty ist die Wende zwar plausibel, aber nur die »halbe Wegstrecke hin zu einer Konzeption von Erkenntnis« (Rorty 2012a: 166), da Kant den cartesianischen Bezugsrahmen, die Frage, wie wir vom »inneren zum äußeren Raum gelangen können« (ebd.), nie überschritten habe. Rorty hält diese Trennung für nicht intuitiv, denn »es ist nicht so, daß man unvermeidlich über die Unterscheidung von Anschauung und Begriff stolpert, wenn man mit seinen philosophischen Meditationen beginnt« (ebd.: 170). Die Gewissheit der Erkenntnis wird bestätigt durch Erkenntnistheorie, wird aber ohne diese nicht »sofort« eingesehen oder erkannt. Nach Rorty ist Anschauung immer schon begrifflich strukturiert und die Trennung nur künstlich.[11]

Das historische Argument erweitert Rorty folgend um Annahmen der Sprachphilosophie, denn

> wenn man die Denkweise verändert, nicht mehr vom ›Gegebenen‹ oder von ›Anschauungen‹ spricht, sondern von Sätzen und deren Bedeutung, den Propositionen, wenn man sich einen wichtigen Schritt der sprachanalytischen Philosophie zu eigen macht, dann löst sich die so genannte Erkenntnistheorie auf. (Reese-Schäfer 2013: 45)

Mit der Verwechslung von Kausalität mit Rechtfertigung ist Rorty der Meinung, erklären zu können, dass es zu idealistisch anmutet, die Geltung einer Aussage über den Status ihrer Attraktivität in einem Erkenntnissystem zu klären. Er schlägt für Kant eine pragmatische Erkenntnistheorie vor, in der die Rechtfertigung der Sätze nicht in einem privilegierten Zugang zu den apriori vorliegenden Bedingungen des Verstandes liegt, sondern in der Beziehung zu seiner Umwelt. Erkenntnistheorie würde dann auf Folgendes hinauslaufen: »Die Frage ›Wie ist Erkenntnis möglich?‹« hätte dann der Frage ›Wie sind Telefone möglich‹« geglichen und so viel bedeutet wie »›Wie kann man etwas konstruieren, was das kann?‹« (Rorty 2012a: 171). Mit der Berufung auf Dewey, Wittgenstein und Heidegger[12] will er so zeigen, dass es Alternativen zu den metaphysischen Erklärungsversuchen gibt. Rationalität ist dann nicht Metastruktur des Bewusstseins, sondern im pragmatischen Sinn »gerechtfertigte Behauptbarkeit«. Etwas ist gerechtfertigt, wenn die Gemeinschaft es akzeptiert. *Kontingenz, Ironie und Solidarität* setzt genau an dieser Stelle ein, wenn Rorty zu Beginn auf die Differenz von »Wahrheit machen« und »Wahrheit entdecken« verweist und Ersteres als menschliche Praxis hervorgehoben wird. Die Sekundärliteratur bemüht sich, unterschiedliche Begrifflichkeiten jener Form der Erkenntniskritik zusammenzufassen. Habermas nennt sie »pragmatische Zuspitzung der linguistischen Wende« (Habermas 2006: 237), Reese-Schäfer »er-

11 Für Kant sei das Problem, dass er Anschauungen mit Propositionen verwechselt. Sie seien bei ihm der Spiegel der Natur und keine Sätze oder Meinungen.

12 »Wittgensteins, Heideggers und Deweys gemeinsame Diagnose lautet, daß die Vorstellung, das Erkennen sei ein akkurates Darstellen – ermöglicht durch besondere mentale Vorgänge und verstehbar durch eine allgemeine Theorie der Darstellung –, aufgegeben werden muss.« (Rorty 2012a: 16).

kenntnistheoretischen Behaviorismus« (Reese-Schäfer 2013: 51) und Paul Boghossian »Tatsachenkonstruktivismus« (Boghossian 2015: 16). Unabhängig von jener Kritik und Beschreibungen ist Rortys Ansatz durch zwei Momente gekennzeichnet:

Erstens durch eine Rückführung metaphysischer Begründungsmodelle auf unseren Sprachgebrauch. Versucht die sprachanalytische Philosophie durch universelle Strukturen eine neue Fundierung zu finden, radikalisiert Rorty die Sprachphilosophie selbst. Besonders die historische Argumentation zeigt, und hier adaptiert Rorty Wittgenstein, dass wir aus der Sprache nicht heraustreten können. Was Wörtern Sinn verleiht, ist nicht ihre Beziehung zu Gegenständen, sondern zu einem Netz aus Wörtern, zu einem Sprachspiel. Ebenso wird auf die Unhintergehbarkeit der Sprache verwiesen. Sein oft zitierter und als konstruktivistisch kritisierter Satz: »Daß die Wahrheit nicht dort draußen ist, heißt einfach, daß es keine Wahrheit gibt, wo es keine Sätze gibt, daß Sätze Elemente menschlicher Sprachen sind und daß menschliche Sprachen von Menschen geschaffen sind« (Rorty 2012b: 24) macht auf die menschenabhängige Erkenntnis aufmerksam. Wissen ist demnach nicht Darstellung von Wirklichkeit, sondern eine Handlungsgewohnheit, die im Umgang mit der Realität unsere Bedürfnisse befriedigt. Überzeugungen rechtfertigen sich nur durch Praxis oder Diskurse (vgl. Rorty 2012a: 141). »Die Welt spricht überhaupt nicht, nur wir sprechen.«[13] (Rorty 2012b: 25)

Zweitens, da wir nicht anders können, als uns sprachlich zu äußern, und da jene Sprache nicht nur Produkt reiner Introspektion ist, ist anzunehmen, dass die »Bedingungen der Objektivität von Erkenntnis nur im Zusammenhang mit den Bedingungen der Intersubjektivität einer Verständigung über das Gesagte analysiert werden können« (Habermas 2006: 238). Es gibt keinen von der Verständigungspraxis losgelösten Zugang zur Welt. Dies wird besonders deutlich in Rortys Ausführung zum Gedanken des Fortschrittes. Im Zentrum steht immer die Frage nach dem moralischen Fortschritt oder in aristotelischen Begriffen: nach dem guten Leben.[14]

Wahrheit ist »tot«

Um die bisher dargestellte Zurückweisung deutlich zu machen, ist es notwendig, Rortys Problematisierung des Wahrheitsbegriffes in den Blick zu nehmen. Dass die behandelte ontologische Differenz sowie Erkenntniskritik die Grundlage für Rortys Kritik an Wahrheit liefert, lässt sich leicht mit folgendem Zitat aus der Einleitung zu *Wahrheit und Fortschritt* darstellen:

---

13 Müller beschreibt dieses Vorgehen in Bezug zu Dewey als instrumentalistischen Ansatz, weil Sprache als Werkzeug für unser Handeln betrachtet wird.

14 Zima liest Rortys erkenntnistheoretischen Ansatz oder, wie es hier genannt wurde, »Erkenntniskritik« parallel zu den Versuchen von Deuleuze und Foucault und beschreibt dies als Partikularisierungs- und Pluralisierungstendenz (vgl. Zima 2016: 175). Keiner Disziplin, insbesondere der Philosophie, gebührt ein besonderer Zugang und damit die Stelle des Richteramtes. Der Angriff auf die Epistemologie ist demnach ähnlich motiviert wie die Zurückdrängung der ontologischen Differenz. Rorty will zeigen, »dass die Philosophie ohne die Begriffe des ›inneren Wesens der Realität‹ und der ›Übereinstimmung mit der Wirklichkeit‹ besser auskommt als mit diesen Begriffen« (Rorty 2012c: 8).

> »Es gibt keine Wahrheit« […]. Tatsächlich gibt es fast niemanden, der so etwas behauptet. Es wird jedoch oft gesagt, daß Philosophen meines Schlages diesen Anspruch erheben, und die Gründe dafür sind durchaus einleuchtend. Wir haben nämlich (unter anderem von Nietzsche und James) gelernt, die Unterscheidung zwischen Schein und Sein mit Argwohn zu betrachten. Nach unserer Auffassung gibt es viele Möglichkeiten, über das Geschehene zu reden, und keine dieser Redeweisen kommt dem An-sich-Sein der Dinge näher als irgendeine andere. (Rorty 2012c: 7)

Das hier angeführte Zitat enthält die zentralen Aussagen der letzten Absätze. Erstens, wir können zwischen Sein und Schein nicht sinnvoll trennen. Zweitens, keinem Zugang (bei Rorty: Redeweisen) gebührt epistemischer Vorrang. Die Philosophie hat einen Abbildbegriff von Wahrheit, die Korrespondenztheorie der Wahrheit, zum Common Sense gemacht. Sie hat einen metaphysischen Wahrheitsbegriff erzeugt, der nicht nur hier und heute, nur in meiner Kultur, aber nicht in einer anderen gelten soll, sondern immer gelten muss, sonst ist er, wie Rorty sagt, »witzlos« (Rorty 2012c: 8). Wie bereits dargelegt, ist für Rorty Wahrheit nichts anderes als das, woran wir glauben, dass es für unsere Gesellschaft gut ist. Wahrheit sei immer »hörerrelativ«, »zweckrelativ« und »situationsrelativ« (ebd.: 9).

In anderen Worten: »Wahrheit ist tot« ist in zweifacher Weise zu verstehen. Zum einen als Ende der Position des Subjektiven, indem Wahrheit als privilegierter Zugang eines Individuums verstanden wird. Zum anderen als Ende der Position des Objektiven, den Anspruch der Wissenschaften auf einen von Intersubjektivität entfernten Wahrheitsbegriff.[15] Sicherlich könnte ein Versuch, Wahrheit zu retten, darin bestehen, den Begriff weicher zu machen und aus der vielleicht künstlichen Radikalisierung zu befreien. Wahrheit wäre dann nicht mehr als ein ideales Ziel einer Verbesserungspraxis, der Glaube, dass Kritik eine Nähe zur Wahrheit bringt. Das Problem scheint zu sein, dass eine solche Debatte und die bisher angeführten Argumente zu schnell in einem epistemischen Diskurs versinken, dem Rorty ja gerade zu entkommen versucht. Rorty selbst fasst diesen aufklärerischen Gestus wie folgt zusammen:

> Wenn wir sagen, wir sollten die Vorstellung aufgeben, daß die Wahrheit dort draußen ist und darauf wartet entdeckt zu werden, dann sagen wir damit nicht, wir hätten entdeckt, daß es dort draußen überhaupt keine Wahrheit gibt. Wir sagen nur, unseren Zwecken wäre am besten gedient, wenn wir aufhörten, die Wahrheit als eine tiefe Angelegenheit, ein Thema von philosophischem Interesse zu sehen, das »Wahre« als einen Terminus, der eine »Analyse« wert ist. (Rorty 2012b: 29)

Hier liegt wohl der komplizierteste und meist missverstandene Schritt Rortys als auch postmodernen Denkens. Es geht nicht um die Richtigkeit eines Erkenntniskonzeptes, sondern um die Frage nach dem gesellschaftlichen Mehrwert von »Wahrheit«. Hilfreich ist es deshalb, den Sinn und Zweck seiner Dekonstruktion an seinem Anliegen deutlich zu machen:

---

15 So auch Brandom: »Das ist die Lehre, die wir aus der ersten Aufklärung über Gott gezogen haben sollten, und es bedarf einer zweiten Aufklärung, um uns zu zeigen, wie dieselbe Einsicht auf die objektive Realität anzuwenden ist – den Nachfolgekandidaten für unsere Unterwerfung, der diesmal nicht von der Kirche, sondern von der Wissenschaft unterstützt wird.« (Brandom 2011: 20)

Erstens geht es Rorty nicht um argumentative Widerlegung des Konzeptes von Wahrheit, sondern dessen Verabschiedung. Gleichwohl er mit dem Moment des Historischen, des Sprachlichen und des Kontingenznachweises plausible Argumente anführt, konzentriert er sich darauf, welchen praktischen Vorteil es hat, kein Wahrheitskonzept zu haben. Er will den Streit zwischen Relativem und Bedingtem nicht führen. Was er analysiert, sind die Anwendungsbedingungen des Begriffes. Das war auch Rortys Einwand gegen den Relativismusvorwurf, denn er hielt die Frage für nicht mehr relevant. So sagt er selbst: »Die einzige Möglichkeit, diesen zunehmend lästigen Pendelbewegungen Einhalt zu gebieten, besteht darin, daß wir unsere Auffassung vom Nutzen der Philosophie ändern.« (Rorty 2005: 12) Sein Aufruf gilt dem Ende der Philosophie als erste Philosophie. Rorty nennt dies nicht Kritik, sondern Therapie.

Zweitens, mit der anfangs eingeführten Dreiteilung von Ontologie, Epistemologie und Normativität ist die eingangs angedeutete Ausrichtung deutlich geworden. Rorty will den Vorrang normativer Fragen, er beschreibt Wahrheit als normatives Konzept. Wir sollten nicht glauben, dass wir moralische Fragen über wahre Erkenntnis beantworten können. Was dieser These folgt, ist der Vorrang des Sozialen, denn immer wieder betont Rorty soziale Praxis und Intersubjektivität als Kern der pragmatischen Wende.[16]

Drittens, Rortys Kritik am Wahrheitsbegriff ist deshalb zentral Metaphysikkritik und kein Angriff auf spezifische Strömungen der Philosophie wie Kants transzendentalen Idealismus oder die Versuche der analytischen Philosophie. Das wird insbesondere deutlich, wenn Rorty in *Die Schönheit, die Erhabenheit und die Gemeinschaft der Philosophen* (2001) versucht eine Antwort auf die Frage zu finden: »Was ist Philosophie?« Schönheit ist für ihn »der Versuch, vertraute Dinge zu Mustern von größerer Harmonie und Dichte zu ordnen« (ebd.: 16). Sie konzentriert sich auf die kontingente Welt der Erscheinungen und ihrer diskursiven Praktiken. Das Erhabene dagegen ist »der Versuch, in Berührung zu kommen mit etwas Unvertrautem, weil Unsagbarem – etwas, das keiner Neubeschreibung und Rekontextualisierung zugänglich ist« (ebd.). Sie ist die Suche nach dem Absoluten anstatt Kontingenten. Nach den bisherigen Ausführungen müsste Rorty der Kategorie des Schönen zugeordnet werden. So auch Wellmer:

> Wenn man einmal Derridas Gebrauch des Wortes »Metaphysik« voraussetzt, könnte man auch sagen, daß Rorty ein dezidiert antimetaphysischer Denker ist, ein Denker der Endlichkeit und Kontingenz, ein Feind jeder Suche nach einem Absoluten, das uns einen Halt jenseits der Kontingenzen der geschichtlichen Welt und seiner kontingenten sozialen und diskursiven Praktiken geben könnte. (Rorty 2001: 46f.)

Woran Rorty demnach interessiert ist, ist nicht die Verabsolutierung einer Position, sondern das Bewusstsein für das Spannungsverhältnis zwischen Schönem und Erhabenem aufrecht zu halten (vgl. Rorty 2001: 18). Er argumentiert dafür, dass es das Unbere-

16 Rorty schreibt in *Spiegel der Natur*: »Denken wir uns die Gewißheit des Satzes des Pythagoras als unsere auf die Erfahrung mit solchen Argumenten gegründete Überzeugung, niemand werde einen Einwand gegen die Prämissen finden, aus denen wir ableiten, so werden wir sie nicht als eine Beziehung der Vernunft zur Dreieckigkeit zu erklären suchen. Unsere Gewißheit wird eine Funktion des Miteinandersprechens von Personen sein, nicht ihrer Interaktion mit einer nichtmenschlichen Realität.« (Rorty 2012a: 176)

chenbare braucht, um einen Neuanfang in den gewohnten argumentativen Strukturen setzen zu können, um in ein neues Sprachspiel zu gelangen. Es gilt demnach, Rortys Begriff von *Kontingenz* zu verstehen, um die Grundlage seiner politischen Philosophie zu finden. Die Frage lautet: Wie lässt sich Veränderung ohne Metaphysik denken und wie kann eine solche Veränderung solidaritätsfördernd sein?

3.1.2 Einsicht in Kontingenz

Würde man den nichtigen Versuch unternehmen, die Häufigkeit der von Rorty benutzten Begriffe quantitativ zu messen, würde sicherlich nach dem Begriff der Wahrheit der Begriff der Kontingenz den zweiten Platz einnehmen. Der für Rorty gewichtigere der beiden Termini ist allem Anschein nach das Gegenstück zu Wahrheit und taucht immer dann auf, wenn es darum geht, zu zeigen, wie das Andere eines Wahrheitsparadigmas zu denken ist.

Im Mittelpunkt einer solchen Analyse steht sein Buch *Kontingenz, Ironie und Solidarität*. Während sich *Spiegel der Natu*r maßgeblich der Dekonstruktion des Wahrheitsparadigmas widmet, steht nun nicht mehr die Kritik, sondern die Therapie im Zentrum. Auch wenn beide Vorgehensweisen nicht völlig voneinander zu trennen sind, wurde deutlich gemacht, dass bei Rorty Widerlegung und Verabschiedung zwei voneinander verschiedene Dinge sind. Das zeigt sich insbesondere in der Arbeitsweise, welche in *Kontingenz, Ironie und Solidarität* nicht mehr dem klassischen Vorgehen der (analytischen) Philosophie entspricht. Rorty macht sich vielmehr über jene Arbeitsweise lustig und bevorzugt »die romantische Erfindung origineller neuer Vokabulare« (Bernstein 2011: 63). Er argumentiert nicht mehr gegen etwas, sondern versucht seine Sicht, sein Vokabular »attraktiv zu machen« (Rorty 2012b: 31).

Jener Zugang brachte ihm viel Kritik ein und war mitverantwortlich für die polemische Degradierung seiner Philosophie zu Literatur. Im Zentrum der Kritik stand aber nicht nur seine Arbeitsweise, sondern insbesondere die in dem Buch hervorgehobene Trennung zwischen privat und öffentlich. Wurde bereits darauf hingewiesen, dass in der postmodernen Konstellation eine Problematisierung des Zusammenspiels von individueller Freiheit und Formen sozialen Miteinanders neu thematisiert werden, macht Rorty dieses Problem zum Ausgangspunkt seiner Analyse. Seit jeher gelten die Verhältnisse von privat und öffentlich, von Egoismus und Altruismus, von Autonomie und Gerechtigkeit, von Selbsterschaffung und Solidarität als Kernprobleme der Philosophie. Die eine Seite lässt sich nicht verwirklichen, ohne die andere einzuschränken. Rorty hält dagegen und will zeigen, dass es nicht notwendig ist, private Vergnügen und öffentliche Gerechtigkeit zu synthetisieren. So auch Brandom: »Vielleicht können wir eines Tages ebenso lernen, unsere anfänglichen Ängste zu verlieren und stattdessen mit einer Rekonstruktion derjenigen Merkmale unserer Praxis zu leben, die ursprünglich durch die normative Struktur der Objektivität erklärt werden sollten.« (Brandom 2011: 21)

Kontingenz avanciert demnach zum Begriff der Transformation und das in zwei Richtungen, als Mittel und als Ergebnis. Der folgende Abschnitt widmet sich deshalb den von Rorty beschriebenen Kontingenzbereichen oder, wie er es nennt, den *Stufen der »Entgötterung«* (Rorty 2012b: 86). Entgötterung sei immer dann notwendig, wenn wir

etwas »verehren« (ebd.: 50). Der Gedanke ist grundsätzlich angelegt und richtet sich gegen die Theologie genauso wie gegen den kritischen Rationalismus. In diesem Spannungsfeld gilt es Rortys Idee der *Transformation als Neubeschreibung* herauszuarbeiten. Abschließend wird diskutiert, wie das *Ergebnis der Entgötterung*, die Einsicht in Kontingenz zu denken ist und als sittliche Einstellung die Grundlage für die dann folgende Thematisierung von Solidarität liefert. Die Überlegungen sollen zeigen, wie Rorty zu der Überzeugung gelangen kann, mit der Kritik an Metaphysik tatsächlich etwas an unserer Praxis ändern zu können.

Stufen der Entgötterung

Avanciert Kontingenz zum antimetaphysischen Grundbegriff, muss sie als etwas gedacht werden, das hilft, die Grenzen von Wahrheit einzusehen. Obwohl Rorty in *Kontingenz, Ironie und Solidarität* von drei Stufen der Entgötterung spricht, kann das vorangegangene Kapitel »Kritik der Wahrheit« als vierter Teil hinzugenommen werden. Die argumentative Wahrheitskritik ist hier der Vorläufer oder Vorbereiter der nun zu erläuternden Stufen. Die »Kritik der Wahrheit« beginnt als Ontologie- und Epistemologiekritik, wird mit »Kontingenz der Sprache« auf den Sprachgebrauch reduziert und entwickelt sich unter »Kontingenz des Selbst« und »Kontingenz der Gemeinschaft« (vgl. Rorty 2012b) von der individuellen Therapie zur Sozialphilosophie.

Rortys erste Stufe wendet sich der *Kontingenz der Sprache* zu. Wie zu sehen war, richtet sich seine Kritik gegen jene Vorstellungen von Sprache, die daran glauben, ein sicheres Medium zwischen Selbst und Welt gefunden zu haben. Die philosophische Kritik richtet sich gegen die Vorstellung eines Dahinter, eines, wie Rorty es nennt, »abschließenden Vokabulars« (Rorty 2012b: 127), welches als Fundament dienlich ist. Wahrheit ist für ihn ein menschliches Produkt, sie kann »nicht dort draußen sein – kann nicht unabhängig vom menschlichen Geist existieren –, weil Sätze so nicht existieren oder dort draußen sein können« (ebd.: 24). Sprache wird als Werkzeug aufgefasst, welches anhand ihres Gebrauches und ihrer Nützlichkeit gemessen wird. Widersprechen sich Bedeutungen, liegt die Lösung nicht in der Frage nach der adäquateren Form der Aussage im Verhältnis zur Wirklichkeit, sondern, ob der eine Gebrauch dem anderen im Weg steht. Kern jener These ist der Sprach-Historismus, soll heißen, alle Vokabulare, alle Art und Weisen des Denkens und Sprechens sind Begriffe der Epoche, in die wir geboren wurden. Die Geschichte der Sprache ist aber nicht teleologisch, sondern durch den Zufall bestimmt: »Alte Metaphern sterben ständig zur Buchstäblichkeit ab und dienen dann als Boden und Folie für neue Metaphern.« (Rorty 2012b: 41) Mit dieser Sicht schärft Rorty den Blick für zwei Aspekte.

Zum einen, dass, angelehnt an die berühmte Kritik Nietzsches, Wahrheit ein »bewegliches Heer von Metaphern« (Nietzsche 2015: 15) sei. Als Wahrheit erscheint, was nicht hinterfragt wird und, hier bereits vorsichtig formuliert, Herrschaftsinstrument ist. Die Geschichte der Wahrheit wird, wie angedeutet, analog zur Theologie gelesen. Weder ist die Sprache in den gemeißelten Geboten vom Himmel gekommen noch hat sie uns die Natur gegeben. Wissenschaftler:innen sollten deshalb keine neuen Priester:innen werden und die Wissenschaft als »Quasi-Gottheit« verehren (vgl. Blumenberg 2012). So formuliert Rorty: »Die Idee aufzugeben, daß Sprachen Darstellungen

sind, und uns in unserem Sprachverständnis ganz Wittgenstein anzuschließen, würde heißen, daß wir die Welt entgöttern.« (Rorty 2012b: 49) Im Sinne postmoderner Theoriebildung steht die Kontingenz unseres Weltverständnisses im Mittelpunkt. Dass es Menschen sind, die Wahrheitsvorstellungen schaffen, heißt aber nicht, dass alles individuell konstruiert werden kann. Vielmehr steht uns die Wahl der Sprachspiele gar nicht direkt zur Verfügung, weil Menschen immer schon in historische Sprachspiele eingebettet sind. Entscheidend ist die fehlende Naturgegebenheit dieser und die Einsicht in die Veränderung.

Deshalb, und zum anderen, wird mit dem an Davidson angelehnten Begriff der Metaphorik ermöglicht, Sprache als eine Neubeschreibung oder »Erzählung«, in der sich ein Prozess der Aneignung von Welt vollzieht, aufzufassen. Wie Rorty in Bezug auf Lyotards ›Ende der großen Erzählungen‹ und Kuhns These des ›Paradigmenwechsels‹ in den Wissenschaften feststellt, führt die Dekonstruktion von Paradigmen insofern auch zur Wahrheit, zu den eigentlichen Neuerungen, weil sie den durch die Wahrheit definierten Möglichkeitsrahmen überschreiten kann.

Die Zweite Kontingenz nennt er *Kontingenz des Selbst*. Wenn die eigene Sprache immer nur eine Ausprägung bereits vorhandener Sprachspiele ist, gibt es dann überhaupt so etwas wie Individualität und macht Einsicht in die Kontingenz des eigenen Lebens nicht Angst vor dem Verlust des Selbst? Erneut stellt die Therapie die Angst selbst als Ergebnis bestimmter kontingenter Vorstellungen vor, nämlich genau jener Vorstellungen, die im Sinne des Wahrheitsparadigmas einen universellen Kern des Menschseins vermuteten, welcher sich nur unter einer solchen Annahme aufzulösen schien. In diesem Bild ist das immer gleichbleibende Ich nur dann frei, wenn es beharrlich den Transformationen trotzt (vgl. Rorty 2021b: 55).

Erneut ist es Nietzsche, der zum Apologeten des Wandels wird. Werden Wahrheiten als Metaphern aufgenommen, wird es möglich, den Teil des Selbst zu betonen, der eben nicht universell, sondern von uns selbst geschaffen ist: »Seinen eigenen Geist zu konstruieren heißt, seine eigene Sprache zu konstruieren, statt sich das Maß des eigenen Geistes durch die Sprache, die andere Menschen uns hinterlassen haben, vorgeben zu lassen.« (Rorty 2012b: 59) Selbsterkenntnis bedeutet für Nietzsche nicht ein Aufdecken aller Prägungen und Entdecken der Ursachen, sondern die Chance, eine neue Metaphorik bzw. Beschreibung zu finden. Ursachensuche wäre nur das Nacherzählen einer vorgegebenen Geschichte. Im selben Atemzug bezieht sich Rorty auf Freud, welcher das Verhältnis noch vertiefte, indem er deutlich machte, wie sehr unser Selbst Folge von kontingenten Ereignissen in unserer Erziehung ist. Freud sei hilfreich, weil er über Nietzsche hinaus erkennen lässt, dass nicht nur die Vernunft nicht unser Selbst bestimmt, sondern auch ihr Gegenteil, der bloße Wille, nicht. »Er [Freud] meint, daß wir erst dann etwas aus uns machen können, das die Mühe lohnt, daß uns erst dann in der Gegenwart Selbstachtung gelingen kann, wenn wir entscheidende idiosynkratrische Kontingenzen in unserer Vergangenheit dingfest machen.« (Ebd.: 68) Beide Autoren stehen für die Entgötterung des Selbst, weil sie seine Abhängigkeit von unterschiedlichen Faktoren hervortreten lassen. Rortys Ansatz ist an dieser Stelle als radikale Anthropologiekritik zu verstehen. Sowohl durch historische als auch kulturelle Faktoren sei es unmöglich, einen Allgemeinbegriff des Menschen zu bilden. Der Partikularismusvorwurf (Thies 2013: 22-24) wurde in den letzten Jahren besonders von Vertreter:innen

postmoderner Philosophie erhoben, wenn eine Generalisierung des Menschen zu einem normativen Leitbild erklärt wird. Insofern gehen erneut Wahrheitskritik und Anthropologiekritik Hand in Hand:[17]

> Wenn man nicht mehr an ein »wahrhaft Menschliches« glaubt, heißt das, daß man auf den Versuch verzichtet, das Selbst zum Gott zu machen, um so Ersatz für eine vergöttlichte Welt zu schaffen […]. Damit gibt man die letzte Bastion der Notwendigkeit auf, den letzten Ansatz, uns alle unter denselben Imperativen, denselben unbedingten Forderungen zu sehen. (Rorty 2012b: 71)

Für Rorty läuft eine solche Entwicklung, die Entgötterung des Selbst, wiederum auf zwei Formen hinaus:

Erstens drängt sich der Eindruck auf, dass unser Leben nicht mehr ist als Fügung in das Schicksal. Wir müssen lernen, mit dieser Ohnmacht umzugehen und damit glücklich zu sein. Der Angriff auf den menschlichen Allmachtsanspruch führt zur Demut gegenüber Machtlosigkeit. Varianten solcher Schicksalsbetonung sind historisch bekannt und finden sich in den unterschiedlichen Religionen, aber auch in aktuellen Debatten, beispielsweise im Kontext der Evolutionstheorie. Nach Rorty sollten wir »den Zufall für würdig« erklären, über »unser Schicksal zu entscheiden« (Rorty 2012b: 51). Das Wort »würdig« kann als Basis einer Anerkennungstheorie verstanden werden. Einsicht in Kontingenz und Zufall heißt nicht, dass sich alles direkt ändern lässt und radikal konstruiert werden kann. Es ist eine Form der Anerkennung, indem ich durch die Akzeptanz von Zufälligkeiten die mir widerfahrenen Ereignisse als die meinen erkenne und akzeptieren lerne:

> Das Paradigma einer solchen Erzählung ist das Leben einer genialen Persönlichkeit, die von dem wichtigsten Teil der Vergangenheit sagen kann: »So wollte ich es«, weil sie einen Weg zur Beschreibung dieser Vergangenheit, den die Vergangenheit selbst nicht kannte, und damit ein Selbstsein gefunden hat, das nicht einmal der Möglichkeit nach ihren Vorgängern bekannt war. (Rorty 2012b: 62)

Selbstanerkennung geschieht durch das Erzählen einer von mir nicht bewusst hergestellten Lebensgeschichte, die aber durch die Erzählung zu meiner wird. Transformation ist hier Selbsttherapie.

Zweitens spricht Rorty von Neubeschreibung und Veränderung und damit einer grundlegenderen Transformation. Beispiele solcher Art wären die bereits erwähnten Denker Nietzsche und Freud. Solche »Dichter« sind über die individuelle Aneignung hinaus in der Lage gewesen, tatsächlich zu einer Veränderung von Wirklichkeit beizutragen; Wirklichkeit natürlich nicht im ontologischen, sondern im pragmatischen Sinne. So zeigt nach Reese-Schäfer »die populäre Freud-Rezeption in unserer Gegenwartsliteratur […], wie Einsichten, die um die Wende zum zwanzigsten Jahrhundert

---

17 Als kulturphilosophisches oder soziologisches Gesellschaftsmerkmal wurde dieser Unterschied besonders deutlich von Andres Reckwitz beschrieben. Unter dem Titel *Gesellschaft der Singularitäten* formuliert er die These, dass die Spätmoderne den Allgemeinheitsanspruch gegen den Besondersheitsanspruch getauscht habe. Das Einzigartige werde positiv hervorgehoben und der Durchschnitt stehe unter Konformitätsverdacht (vgl. Reckwitz 2018).

persönliche Erschütterungskrisen auslösen konnten, fast spielerisch in den Alltag integriert worden sind« (Reese-Schäfer 2013: 91).

Bereits letzter Abschnitt kündigt den Wechsel in die Sozialphilosophie an. Die *Kontingenz des Gemeinwesens* als dritte Stufe beschreibt die Kultur einer liberalen Gesellschaft, welcher besser gedient wäre mit einem Vokabular, welches die Unterscheidung zwischen Absolutismus und Relativismus, Rationalität und Irrationalität und zwischen Moralität und Zweckdenken nicht kennt. Jene liberale Gesellschaft ist eine Gesellschaft der Kontingenz, weil sie an erster Stelle diese nicht auszuschließen versucht. Sie muss so konzipiert sein, dass keine Sprachspiele mit Tabus belegt sind. Das im Folgenden noch zu diskutierende Dilemma besteht darin, dass das Verbot der Tabuisierung auch auf undemokratische, unsoziale, intolerante Positionen zutrifft. Rorty zitiert an dieser Stelle einen Satz Joseph Schumpeters:

> Die liberalen Gesellschaften unseres Jahrhunderts haben zunehmend mehr Menschen hervorgebracht, die die Kontingenz des Vokabulars erkennen können, in dem sie ihre höchsten Hoffnungen zum Ausdruck bringen – also die Kontingenz ihres Gewissens –, und dennoch auf dieses Gewissen weiter vertrauen. (Rorty 2012b: 84)

Damit ist aber auch gesagt, dass beispielsweise in der aktuellen Debatte um Rechtspopulismus zunächst kein schlagfertiges, begründetes Argument gegen Demokratiefeindlichkeit vorliegen kann. Ist das Gegenüber mit dem Glauben an Begründung und Wahrheit ausgestattet, bleibt nur der Versuch der Therapie, also der Einsicht in Kontingenz, wie sie den mit diesem Zitat beschriebenen Menschen zukommt. Rorty betont, dass es deshalb gilt, solche wahrheitsfokussierten Einstellungen mit der Vielfalt an Sprachspielen zu konfrontieren und diese, wie er selbst für sich sagte, »attraktiv« zu machen. (Rorty 2012b: 99) Berechtigterweise wird betont, dass es sich dabei um eine eher schwache Gegenposition mit begrenzter Reichweite handelt und sie eher zur Selbstbeschreibung der in Rortys Augen damaligen, aber auch heutigen Demokratie dient denn als revolutionärer Gegenentwurf.

Transformation als Neubeschreibung

Es wurde bereits auf Rortys Arbeit *Die Schönheit, die Erhabenheit und die Gemeinschaft der Philosophen* verwiesen. In dem anschließenden Kommentar Wellmers kritisiert dieser zu Recht, dass Rorty in der Unterscheidung von Schönheit und Erhabenheit erstaunlich unsauber bleibt. (Rorty 2001: 44) Gegen Ende seiner Ausführungen wird das Schöne als diskursive Philosophie gekennzeichnet, welche unter Bezugnahme auf etablierte Standards des Sprachgebrauchs argumentiert. Das Erhabene jedoch ist nicht-diskursiv, eine Philosophie, die neue Vokabulare und neue Beschreibungen einführt. Wie sich zuletzt zeigen ließ, setzt Rorty in Bezug zur Transformation den Schwerpunkt nun auf den letzten oder privaten Bereich. Rorty wird zum Fürsprecher des Erhabenen. Wenn er jedoch im Modus der Wahrheits- und Metaphysikkritik bleiben will, wie lässt sich diese Positionierung denken und rechtfertigen, wie konzipiert Rorty das Erhabene, die Neubeschreibung und neue Metaphorik ohne Metaphysik?

Einen ersten Zugang liefert der Versuch, das »Neue« selbst zu verstehen. »Neu« taucht in zwei Konstellationen auf, einmal als das Alte in neuen Worten und einmal als das wirklich Neue, die Schaffung einer neuen (Sprach-)Wirklichkeit. Das Neue wird

jedoch nie direkt klassifiziert, sondern besteht immer nur in Abgrenzung zu den alten Sprachgewohnheiten. Beispiele, die er nennt, sind »utopischer Politik oder revolutionärer Naturwissenschaft.« (Rorty 2012b: 30) In beiden Fällen handelt es sich um Auswirkungen auf die soziale Wirklichkeit. Das Neue ist nicht ontologisch und existentialistisch neu, sondern pragmatisch neu, soll heißen, dass es über den Erfinder des Neuen hinaus soziale Wirkmächtigkeit und Nützlichkeit erzeugt. Die Neubeschreibung besteht darin, »so lange immer mehr Dinge auf andere Weise zu beschreiben, bis dadurch ein Muster sprachlichen Verhaltens geschaffen ist, das die kommende Generation zur Übernahme reizt und sie damit dazu bringt, nach angemessenen neuen Formen nichtsprachlichen Verhaltens Ausschau zu halten« (ebd.). Deutlich wird dies insbesondere, wenn Rorty auf das Gegenteil des Neuen verweist, welches er als »gesunden Menschenverstand« (ebd.: 128) bezeichnet. Gesunden Menschenverstand haben heißt für ihn, »daß Erklärungen in der Sprache dieses abschließenden Vokabulars ausreichen, um Überzeugungen, Handlungen und das Leben derer, die alternative abschließende Vokabulare benutzen, zu beschreiben und zu beurteilen« (ebd.); sozusagen, wenn der eigene Sprachgebrauch den Bewertungsmaßstab legitimiert.

Den Kern dieses Arguments erörtert Rorty in Bezug auf unterschiedliche Persönlichkeiten, wie den Dichter oder »strong poet«, den Literaturkritiker und später die Ironikerin. Der *Dichter* ist im Gegensatz zum Philosophen nicht interessiert an einer Entsprechung seines Werkes mit der Wirklichkeit, sondern es zeichnet sich vielmehr durch phantasievollen und spielerischen Umgang mit Assoziationen aus. Rortys Arbeiten können diesbezüglich analog zu den Arbeiten Derridas als auch der literarischen Avantgarde des 20. Jahrhunderts gelesen werden. Besondere Beispiele sind Vladimir Nabokov und George Orwell, welchen Rorty viel Raum schenkt. Die Art und Weise, wie beide Autoren auf Ungerechtigkeit und Grausamkeit aufmerksam machen, versteht Rorty eindringlicher als jede Form philosophischer Theorie und Begründung. Hinzukommt, dass erneut die soziale Wirkmächtigkeit von Literatur höher eingeschätzt wird als die von philosophischer Lektüre, besonders in ihrer akademischen Ausprägung.

Der *Literaturkritiker* dagegen taucht erst im späteren Teil des Buches auf und wird auch als Berater und im antiken Sinne der Mäeutik als »Hebamme« der Ironikerin präsentiert. Literaturkritiker:innen sind aufgrund ihres Berufs, durch den Zwang des Lesens vieler Bücher und damit durch die Einsicht in die Vielfalt an Lebensweisen prädestinierte Ratgeber:innen. Sie sind sensibilisiert und lassen sich weniger leicht »vom Vokabular eines einzigen Buches einfangen« (Rorty 2012b: 139). Erneut liegt die Ursache in Rortys tiefem Glauben an die Qualität von Literatur, als die Chance, andere Lebenskonzepte, Charaktere und Kulturen nachzuerleben. Auch an dieser Stelle fallen Bezüge zur Antike auf. Die von Aristoteles dargestellte Dramentheorie und Dichtungstheorie schreibt der Kunst durch das intensive Nacherleben sozial-psychologische Wirkung zu: Die »Katharsis«[18] der Seele reinigt den Zuschauer von bestimmten Affekten und Erregungen und macht ihn selbstreflexiv als auch gesellschaftsfähiger. Interessanterweise

18 Katharsis bedeutet in der antiken Tragödientheorie eine durch das Durchleben von Schmerz, Schrecken oder Jammer erzeugte Reinigung. Der Zuschauer erlangt durch das Miterleben der dargestellten Affekte die Fähigkeit, sich von deren direkter und überwältigender Wirkung zu distanzieren.

sind es in beiden Fällen erneut nicht die konkreten Inhalte der Bücher, die entscheidend sind, sondern die Chance des Perspektivwechsels.

Die *Ironikerin* ist folgend die Beschreibung der Person weniger nach ihrer Tätigkeit als nach ihrer Einstellung. Rorty nennt drei Bedingungen, die eine solche Person erfüllen muss. Erstens hat sie Zweifel am abschließenden Vokabular, weil sie bereits mit alternativem Gebrauch konfrontiert war. Sie erkennt zweitens, dass es für keine der Seiten eine argumentative Lösung gibt, somit der Zweifel nicht ausgeräumt werden kann. Drittens ist sie deshalb nicht der Meinung, über das wahre, bessere Vokabular zu verfügen, sondern nur, dass es passieren kann, dass das »Neue gegen das Alte« (Rorty 2012b: 127f.) ausgespielt wird. Rorty verwendet Ironie, weil Ironikerinnen zwar für etwas einstehen und sprechen, sich dabei aber selbst nie ganz ernst nehmen können. Ironikerinnen haben »Bewusstsein der Kontingenz und Hinfälligkeit ihrer abschließenden Vokabulare, also auch ihres eigenen Selbst« (ebd.: 128). Ihre Angst ist nicht die des Philosophen und Metaphysikers, sich im Zweifel zu verlieren, sondern, in der alten Sprache steckenzubleiben. Ihr Tätigkeitsgebiet ist die »Neubeschreibung von Objekt- oder Ereignisreihen in einem teilweise neologistischen Jargon«, verbunden mit der Hoffnung, »daß sie andere dazu anregen können, diesen Jargon aufzunehmen und zu erweitern« (ebd.: 135).

Kontingenz als sittliche Einstellung

Entgötterung oder Einsicht in Kontingenz zeichnete sich durch zwei Momente aus. Zum einen wird die konkrete Veränderung der Weltsicht beschrieben, zum anderen Neubeschreibung als Mittel zur Kontingenz aufgefasst. Beide Bereiche lassen sich zwar analytisch trennen, sind aber miteinander verbunden. Das macht es schwierig, ein klares Ergebnis der Entgötterungsbewegung darzustellen, weil das Ergebnis weniger als ein erreichter Zustand denn als Praxis und Hoffnung für menschliches Zusammenleben konzipiert ist. Gilt für den traditionellen Wahrheitsbegriff, dass dieser auch nur eine Beschreibung der Wirklichkeit zu einem bestimmten Zweck darstellt, er durch seinen spezifischen Gebrauch Ausdruck einer Lebensform ist, so gilt dies auch für das Sprachspiel der Kontingenz. (vgl. Kronenberg 2014: 69ff.). Rortys Befürwortung des Paradigmas der Kontingenz gegenüber dem Paradigma der Wahrheit ist ja gerade nicht (nur) dadurch begründet, dass das eine bessere oder passendere Beschreibung der Welt liefert, sondern er begründet es durch die Annahme der Verbesserung menschlichen Zusammenlebens. Jener neuen »Lebensform« müssen demnach Vorteile zugeschrieben werden können, die das alte Paradigma ausklammert. Nach bisherigem Stand lassen sich drei zentrale Ebenen hervorheben.

Auf einer *ersten Metaebene* lässt sich festhalten, dass das Ergebnis ein Wechsel von theoretischen Fragen, explizit von philosophischen und metaphysischen Fragen, hin zur *Sozialphilosophie* ist: »Rorty möchte, gleichsam nach dem Zerbrechen der Gewissheit des jugendlichen Platonikers, das platonische Selbstverständnis der Philosophie, die davon ausgeht, Wissen habe ein zeitloses Fundament jenseits der argumentativen Rede, konstruktiv hinter sich lassen.« (Kronenberg 2014: 75) Mit Sozialphilosophie soll hier nicht die Fundierung des Sozialen gemeint sein, sondern explizit die Übertragung vormals philosophischer Fragen in öffentliche Angelegenheiten. Einsicht in Kontingenz

ist im Gegensatz zur Einsicht in Wahrheit sich bewusst, nie nur eine theoretische Kategorie zu sein. Sie ist, wie mit Makropoulos betont, »Selbst- und Weltverhältnis«, eine kognitive sowie emotionale Kategorie, die es in Bezug zur Solidarität noch zu explizieren gilt. Einsicht in Kontingenz heißt, dass Probleme immer nur im Raum gesellschaftlicher Rechtfertigungen angegangen, beantwortet und verändert werden können.[19] Sie verändert die »Stimmung« zur Welt.

Auf *zweiter Ebene* ist Entgötterung deshalb Teil einer *Aufklärungskultur*. Rorty schreibt selbst, dass »Freiheit als Erkenntnis von Kontingenz« (Rorty 2012b: 87) zu verstehen sei. Er meint damit, dass jene Einsicht die Chance auf Teilhabe bietet, weil es keine nicht-diskursiven Ausschlusskriterien gibt. Richard Bernstein spricht deshalb von einem »tiefen Humanismus« (Bernstein 2011; Sandbothe/Schulte 2000), welcher Rortys Werk durchzieht. Menschen sind nur sich selbst und vor allem Mitmenschen verantwortlich, weder Gott noch anderen metaphysischen Kategorien. Jene Kritik der Vernunft ist heilsam, weil sie auf ihre Grenzen verweist.[20] Die Vernunftkritik findet sich auch in einem historischen Motiv wieder, welches auf Rortys Denken starken Einfluss hatte. Immer wieder stellt Rorty Bezüge zur Romantik her und verweist beispielsweise auf den jungen Schelling. Kern dieser Bezüge ist nicht die Betonung der Vernunft, sondern menschlicher Kreativität und Phantasie, repräsentiert in seinem Sprachvermögen. Im Gegensatz zur Philosophie der Fundierung, mit ihrer Suche nach einem Anfang und Ende, zeichnet sich dieser Gedanke durch die (soziale) Hoffnung auf Veränderung aus. »Die Fantasie ist für Rorty die Kraft, von der die poetische Hoffnung auf eine jetzt noch unvorstellbare, nicht mit Begriffen fassbare, menschliche Zukunft durch immer neue Vokabulare genährt wird.« (Kronenberg 2014: 116) Es ist der Blick nach vorn, welcher den Glauben an eine Verbesserung von Situationen am Leben hält. »Aufklärung« und »Hoffnung« beschreiben nach Rorty den tatsächlichen Motor moralischen Fortschrittes.

Das Motiv der Romantik leitet über zu einer *dritten Ebene*. Die Entgötterung ist Übergang in eine »*ästhetische Kultur*« oder »poetische Kultur« (Kronenberg 2014: 118). Diese ist gekennzeichnet durch den Erhalt und die Reproduktion von Tradition und Kultur und gleichzeitig durch die Absage an diese durch Neubeschreibungen. Kultur fungiert als ein Spannungsverhältnis zwischen beiden Sphären. Ästhetik ist daran gelegen, auf die Veränderbarkeit und die Vielfalt an Erkenntnis- und Bedeutungsformen aufmerksam zu machen. Im Gegensatz zur Wissenschaft versucht sie nicht aus den mannigfaltigen Erscheinungen eine Einheit zu bilden, mit Theorien aufzuwarten, die als Vorlage für erneute Deutungen dienen können. Im Gegenteil, wir versenken uns, mit Cassirer gesprochen, in »ihre unmittelbare Erscheinung in ihrer Fülle und ihrer Vielfalt« (Cassirer 1992: 260)[21]. Erkenntnis ist nicht Deutung des Erfahrenen durch Begriffe

19 Dewey ist in seinem Text immer wieder Symbolfigur für ein solches Denken.

20 Es ist deshalb nicht verwunderlich, dass Kronenberg in *Die Zerbrechlichkeit des Wahren* auf die Verbindungen zu Adornos Philosophie und der Dialektik der Aufklärung verweist (Kronenberg 2014: 235ff.).

21 Einen Weg, Rortys Bezüge zur Ästhetik deutlich zu machen, bietet die Referenz zu dem Werk Ernst Cassirers. In dem Abschlusskapitel von *Versuch über den Menschen*, Cassirers populärwissenschaftlicher Fassung der *Philosophie der symbolischen Formen*, versucht er, die funktionale Einheit der menschlichen Welterschließung und Gestaltung (bei ihm symbolisches Bewusstsein) darzustellen. Das Dilemma seiner Kulturphilosophie drückt sich auf der einen Seite in der menschen-

und Wahrheitskonzepte, sondern eine »sympathetische« Erkenntnis.[22] Reese-Schäfer vertieft die hier angedeutete Beziehung noch, indem er Rortys Systematik an Kants ästhetisches Urteil bindet. Das ästhetische Urteil bei Kant ist ein subjektives Geschmacksurteil, über welches zwar diskutiert und gestritten, welches aber nicht mit objektiven Argumenten gelöst werden kann. Die Auflösung dieser Situation findet in Berufung auf einen Gemeinsinn und hier vorweggreifend in Berufung auf Solidarität statt. »Man findet eine gemeinsame Basis in der Anerkennung des anderen als ästhetisch Urteilenden; das ist eine Konstruktion, die ein gewisses Maß an frei fließendem Dissens durchaus zulässt.« (Reese-Schäfer 2013: 99) Rortys sogenannte »ästhetische Kultur« kann mit der Unvereinbarkeit leben.[23]

Der Bezug macht deutlich, dass die beschriebene Entgötterung als Einsicht in Kontingenz nicht nur als Akt der Erkenntnis beschrieben werden kann. Ihr Movens ist keine inhaltliche Übereinstimmung mit Positionen anderer, sondern die Akzeptanz des Anderen (und des Selbst) als urteilendes Wesen, geschaffen durch Einsicht in Kontingenz. Rorty bezeichnet deshalb Kontingenz auch als »Haupttugend der Mitglieder einer liberalen Gesellschaft« (Rorty 2012b: 87), mit der sich »schlimme Leidenschaften, vulgärer Aberglauben und fundamentale Vorurteile […] überwinden« (ebd.: 89) lassen. Kontingenz ist folgend eine *sittliche Einstellung*, eine, wie Habermas betont, »Lebensphilosophie« (ebd.: 118), in der Transformation durch Neubeschreibung bei gleichzeitiger Zurückhaltung metaphysischer Ansprüche verwirklicht werden kann.

---

eigenen Fähigkeit aus, sein Wirken zu stabilisieren und durch den kulturellen Ausdruck »fortzupflanzen«, zum anderen jene entstandenen Schemata aufzubrechen und zu erneuern (Cassirer 1992: 339). In Rortys Sprache wären analog zu nennen die Fortsetzung eines Sprachspiels sowie Erinnerung, Tradition und Kultur und die Form der Neubeschreibung. Cassirer schreibt: »Es herrscht ein unablässiger Kampf zwischen Tradition und Innovation, zwischen reproduzierenden und kreativen Kräften.« (Cassirer 1992: 339) Für das hiesige Anliegen ist nicht entscheidend, welche symbolische Form konkret welcher Seite des Kampfes zugeordnet wird. Auffallend ist jedoch, dass die Kunst besonders auf der innovativen Seite steht und als notwendiges, wenn nicht sogar höher gewertetes Element erscheint. Wieder ist es die Figur des Dichters, die zum Prototypen wird: »Dennoch eröffnet jeder große Künstler in gewissem Sinne eine neue Epoche. Wir können uns das klarmachen, indem wir die Formen unserer gewöhnlichen Sprache mit der dichterischen Sprache vergleichen.« (Cassirer 1992: 343) Auch Cassirer bleibt eher deskriptiv, wenn er auf die unmögliche Kopierbarkeit, die Nichtbeachtung jeglicher Regeln und Vorschriften sowie Originalität im Werk von Dichtern verweist. Dichtkunst, so scheint es, lässt sich nicht wie Wissenschaften erlernen oder aneignen, sondern ist in einem schwer zu erklärenden Sinne naturgegeben. Sie ist, um es mit Rorty zu sagen, ein Produkt der Kontingenz.

22 Der Mensch wird nicht überzeugt, sondern berührt. Kunst ist die Wahrnehmung von Formenvielfalt und nicht Suche nach Einheit. Sie ist, so Rorty, »moralischer […] als die Sittenlehren« (Rorty 2012b: 123).

23 Ob Rorty sich selbst in der Tradition Kants verstanden hätte, sei dahingestellt. Seine gleich zu Beginn geäußerte Position im Verhältnis von Privatem und Öffentlichem lässt jedoch Gemeinsamkeiten erkennen: »Die größtmögliche Annäherung an eine Vereinigung der beiden Bestrebungen ist erreicht, wenn wir das Ziel einer gerechten, freien Gesellschaft darin sehen, dass sie ihren Bürgern erlaubt, so privatisierend, ›irrationalistisch‹ und ästhetizistisch zu sein, wie sie mögen, solange sie es in der Zeit tun, die ihnen gehört, und soweit sie anderen keinen Schaden damit zufügen und nicht auf Ressourcen zurückgreifen, um dieses praktische Ziel zu erreichen.« (Rorty 2012b: 13)

3.1.3 Schaffung von Solidarität

Ist mit der von Rorty dargelegten Kritik die Idee moralischen Fortschritts verbunden, muss gezeigt werden, wie sich dieser nicht nur auf die Urteilsfunktion, sondern auch auf die konkrete Praxis ausübt. Moralischer Fortschritt bedeutet für Rorty die Entwicklung solidarischer Gemeinschaften und Menschen.

Um diesen Gedanken in Bezug auf Rortys Wahrheitskritik deutlich zu machen, beginnen diesbezügliche Textstellen mit unterschiedlichen, aber analog aufgebauten Beispielen. Am Beispiel des Verhaltens der Nazis gegenüber den Juden und Jüdinnen fragt Rorty ob die Täter:innen nach ihrem eigenen Urteil Menschenrechte verletzten oder als unmenschlich bzw. nicht-menschlich einzustufen sind. Aus der Perspektive der Täter:innen hängt jene Zuschreibung davon ab, was von der Gruppe als »Mensch« zuallererst bestimmt und definiert wurde. Die Lösung, Menschsein universal zu definieren, eine Wahrheit über den Menschen und sein Wesen zu bestimmen und damit alle einzuschließen, haben aus pragmatischer Perspektive, wie die Beispiele zeigen, Gräueltaten nicht verhindern können. Eine Problematik, die Rorty weiterhin an dem Verhältnis von Weißen und Schwarzen in Amerika, an dem Verhältnis von Erwachsen und Kindern oder der Unterscheidung von Mann und Frau deutlich macht. In all diesen Fällen, so Rorty, ist es im Gegenteil die Meinung, Wahrheit über eine bestimmte Vorstellung von Menschsein zu haben, welche Taten und Ausgrenzung erst legitimierte.

Der Ausgangspunkt für sein Verständnis von Solidarität bildet zunächst die Gruppe, mit welcher Identifikation anhand gemeinsamer Merkmale stattfindet, die eine andere Gruppe nicht teilt. Es sind diejenigen, die aufgrund von Identifikation beachtet, toleriert oder sogar verteidigt werden. Diese auf der einen Seite naturalistische Position von Gruppendynamiken versteht Solidarität zunächst nicht aus universaler Perspektive. De facto finden wir laut Rorty Menschen in solchen Konstellationen vor, nicht, weil die Vernunft universale Regeln nicht einsehen oder verstehen kann, sondern weil wir in einer Welt leben, »in der es schlicht zu riskant, ja häufig irrsinnig gefährlich wäre, den Sinn für die moralische Gemeinschaft so weit zu fassen, daß er über die eigene Familie, die eigene Sippe oder den eignen Stamm hinausreicht« (Rorty 2012c: 257). Wir teilen ein in diejenigen, vor denen wir unsere Überzeugungen rechtfertigen müssen, und die Übrigen (vgl. Rorty 2005: 27). Erkenntnisgeleitete Versuche verdecken, dass es darum geht, mit anderen Meinungen übereinzustimmen und nicht mit der Welt oder dem Ding-an-sich. Solidarität ist eine Form sozialer Praxis und nicht des Wissens, weshalb Rorty behauptet, dass eine Aussage, wie »einer von uns Menschen weniger Kraft hat als einer von uns Amerikanern, Arbeitern etc.« (Rorty 2012b: 305)[24]. Die Bedeutung der Formel »›Leute wie wir‹« (Rorty 2012c: 242) kann nur aus ethnozentrischer Perspektive verstanden werden.[25]

---

24 Rorty schreibt weiter: Was jedoch die Gemeinsamkeit ausmache, »was man unter einem anständigen Menschen versteht, ist relativ zu historischen Bedingungen, hängt ab von einem kurzzeitigen Konsens darüber, welche Einstellungen normal und welche Handlungsweisen gerecht und ungerecht sind«.

25 Ethnozentrismus und Kulturrelativismus waren deshalb Bestandteil der Kritiken sowohl an Rorty als auch an der Postmoderne allgemein. Besonders Zima sieht in Rorty exemplarisch die Fragwür-

Natürlich ist mit diesem Solidaritätsverständnis noch nichts gewonnen. Der bloße Fakt der Partikularität und Kontingenz ist kein Schritt Richtung inklusiver Solidarität. Von dem »Wir« aus muss die Frage gestellt werden, wie sich der Kreis vergrößern lässt, so Rorty klar: »Andererseits ist es mit meiner Position jedoch nicht unverträglich, darauf zu drängen, daß wir versuchen müssen, in unser Verständnis von »wir« auch Menschen aufzunehmen, die wir bis jetzt zu den »sie« gezählt haben.« (Rorty 2012b: 309) Diese Fragestellung ist Grundgedanke der ganzen Transformationsbewegung, welcher als Movens all seine Schriften prägt.[26] Woher die Maxime kommt, ist unklar. Sie ist nicht Folge eines höheren Prinzips und vielleicht nur Bestandteil Rortys eigener Empfindungen.

Die kurz dargelegte Abwendung und Kritik einer rational-begrifflich begründeten Ethik wird gern als Hinwendung zu emotional-moralischen Impulsen interpretiert. Ein solch vermeintlicher Dualismus greift allerdings zu kurz. Auch aktuelle Theorien der Gefühle haben den Dualismus überschritten und betonen die kognitivistischen Bestandteile von Emotionen, ihre welterschließende und motivierende Kraft. (vgl. Döring 2013: 12-69).[27] Habermas' Vorwurf der »Lebensphilosophie« (Rorty 2012b: 118) ist daher nicht unberechtigt, kann jedoch als Vorteil gelesen werden, weil deutlich wird, dass neben einem rein rationalistischen Zugang die Gesamtheit menschlicher Solidaritätsbezüge ernst genommen wird. Rorty nennt dies passend einen »Sinn für Solidarität«, welchen er als »einfühlsame Identifikation mit den Einzelheiten im Leben anderer verstand« (ebd.: 306). Um diesem »Sinn« eine deutliche Kontur zu geben und die eingangs dargelegte These zu unterfüttern, wird aus analytischen Gründen zunächst auf die *Relativierung des Vokabulars* als »kognitiven« Part eingegangen und folgend unter *Sensibilisierung für Schmerz* die emotive Seite betont. Das *Prinzip Hoffnung* bildet den Abschluss und die Verbindung von Kritik und Motivation.

Relativierung des Vokabulars

Die einfachste Vorstellung von Solidarität ist, dass alle oder möglichst viele dieselben Überzeugungen teilen, jedoch ist es schwierig, einen solchen (Minimal)-Konsens ohne metaphysische Prinzipien herzuleiten. Der einzige Konsens, der mit Rorty denkbar wäre, wäre der Konsens, eben keinen Konsens haben zu müssen. Rorty ist der Meinung, dass ein solches Konzept keiner Begründungen, sondern Formen der *Selbstreflexion* bedarf. Die Stufen der Entgötterung weisen nicht umsonst Parallelen zum Konzept der Katharsis und der »kulturellen« Therapie auf. Das Ende nicht-menschlicher Mächte macht Platz für Solidarität.

---

digkeit postmoderner Partikularisierungstendenzen, weil sie zur Orientierungslosigkeit verurteilt sind (vgl. Zima 2016: 218).

26 Dasselbe erwähnt Rorty gleich zu Beginn von *Solidarität oder Objektivität*: Es sei der Wunsch nach intersubjektiver Übereinstimmung, nach »möglichst umfassender Erweiterung des Anwendungsbereiches des Wortes »wir« (Rorty 2005: 15). Und in *Wahrheit und Fortschritt* heißt es pragmatisch formuliert: Ziel sei die »Erweiterung des Anwendungsbereiches der Begriffe ›Leute unseres Schlages‹« (Rorty 2012c: 254).

27 Besonders phänomenologische Ansätze von Jean-Paul Sartre und Herman Schmitz legen den Fokus auf den Wahrnehmungsgehalt als auch den sozialen Faktor emotiver Dispositionen und können als Erläuterungsstütze dienen.

Eine erste Zielsetzung der Therapie ist deshalb, die starken und abgegrenzten Identifikationsmuster einer auf Wesen und Wahrheit bezogenen Begründung zurückzuschrauben. Dieser noch schwach solidarische Ansatz will Akzeptanz und Toleranz des Anderen, soll heißen, er will zunächst, dass wir die eigene Position nicht als besser und überlegen verstehen. Um dahinzugelangen, ist es notwendig, die Relativität des eigenen Vokabulars anzuerkennen. Antirepräsentationalismus und Interpretationismus sowie Ästhetizismus sind die Voraussetzungen für *Pluralismus*, denn der Begriff der Interpretation impliziert, dass andere Interpretationen möglich sind (vgl. Shustermann 2011: 114).[28] Im Kern geht es mit diesem Sichtwechsel darum, das Selbstbild so zu verändern, dass die Menschen anfangen, ihre »Identität mit Hilfe nicht diskriminierender Begriffe zu definieren« (Rorty 2012c: 259); soll heißen, ihre Position zwar zu behaupten und, wie Rorty auch klarmacht, zu verteidigen, dabei aber auf Gewalt zu verzichten. Rorty gibt hier keine klare Antwort, wann Gewalt beginnt und wann sie aufhört. Aktuelle Gewaltkonzepte legen nahe, dass insbesondere sprachliche Verwendungen und auch strukturelle Bedingen bereits Gewalt erzeugen.

Die so formulierte Idee der *Toleranz* ist zwar in der Tendenz erkennbar, mangelt jedoch an Grenzsetzungen. Das wundert insofern nicht, da Rorty solche Grenzen nicht universal festlegen kann und will, sondern sie als Produkte sozialer Praxis begreift. Die immer wieder betonte »Liebe zum Gespräch« (Müller 2014a: 213) und Rückführung aller Positionen auf Rechtfertigungspraxen macht das eigene Handeln immer an erster Stelle den anderen Menschen und mir verantwortlich. So Bernstein:

> Ob sich Rorty mit abstrakten metaphilosophischen Themen befasst oder mit hitzigen philosophischen Kontroversen über Wahrheit, Objektivität und die Natur der Realität, ob mit ethischen und politischen Problemen der Menschenrechte oder gar mit der Rolle der Religion in unserem täglichen Leben, immer wieder taucht dabei ein Leitmotiv auf: Es gibt nichts, auf das wir uns stützen können, als uns selbst und unsere Mitmenschen. (Bernstein 2011: 68)

Eine solche und, wie gezeigt wurde, als Humanismus beschriebene Position ist solidaritätsfördernd, denn sie ermöglicht das Gespräch, wo es durch Wahrheitsbehauptungen abgebrochen wird. Toleranz als auch Kommunikation sind Folge des von Rorty vertretenen und durch Kontingenzeinsicht hervorgebrachten »militanten Antiautoritarismus« (Müller 2014a: 357). Jener wird als potentiell stärkerer Weg zur Toleranz und Solidarität verstanden als das Wirken einer Doktrin. Deutlich wird dies, wenn Rorty in *Wahrheit und Fortschritt* argumentiert, dass die zentrale Eigenschaft postmoderner Studierender nicht darin liegen könne, Menschen mit »abschließendem Vokabular« als irrational zu bezeichnen. Seine Empfehlung, jenes Vokabular als benachteiligt zu verstehen, macht den Gegner zu jemandem, dem entgegenzukommen und der nicht zu bekämpfen ist

---

28 Das Kapitel zur *Einsicht in Kontingenz* macht deutlich, dass Rorty hier insbesondere jene Figuren betont, die den »normalen« Sprachgebrauch durchbrechen und die Möglichkeit eines neuen Gebrauchs aufzeigen. Ebenso zeigen die Bezüge zur Ästhetik deren Phänomenologie einer Pluralisierung. Der Phänomenologe H. Schmitz nennt dies erkenntnistheoretischen Explikationismus, welchem im Sinn des Verstehens mehr daran gelegen ist, die Vielfalt an Interpretationen und Situationen aufzuarbeiten, anstatt eine als die richtige herauszustellen. (Schmitz 1994: 35)

(vgl. Rorty 2012c: 260). Dass die andere Seite dies nicht genauso sehen muss, erinnert an das Problem mit dem Populismus, aber auch an das christliche Motiv, die andere Wange hinzuhalten.

Das gilt umso mehr für die Neubeschreibungen und die mit diesen verbundenen Figuren wie die den Dichter oder die Ironikerin. Obwohl es jener bedarf, ist Rorty skeptisch gegenüber deren öffentlichem Einfluss, weil für eine neue Position meist mit absoluter Überzeugung eingetreten wird, auch wenn sie von einer Metaebene als Alternative erscheint. Neubeschreibungen dürfen nicht selbst wieder zum besseren Vokabular werden, sondern müssen die Relativität auch auf sich selbst anwenden. Seine Lösung ist, die Überzeugungen in den Bereich des Privaten zu verlagern und den Therapeut:innen nur das Wort, aber nicht das Schwert zu verleihen. Dieser Schritt ist nicht völlig konsequent und wirkt vielmehr wie eine Vorsichtsmaßnahme (vgl. Noetzel 2001), verweist aber darauf, dass Rorty Solidarität nicht als institutionelles Projekt, sondern als Produkt von Selbstreflexion denkt. Es ist die Forderung, der pragmatischen Philosophie eine lebenspraktische Bedeutung zu geben. Müller schreibt deshalb richtig, Rortys Philosophie habe die »Bewusstwerdung und die Bejahung der menschlichen Endlichkeit als Ziel« (Müller 2014a: 363).

Entspringt folgend Solidarität unserem Selbstbild, deutet sich an, dass die Formen privater Selbstreflexion nicht von ihrer öffentlichen Wirkkraft zu trennen sind. Die Relativierung absoluter Überzeugungen hat zum Ziel, unsere moralischen Überlegungen neu zu weben, damit neue Überzeugungen aufgenommen werden können (zum Beispiel, »daß Frauen und Schwarze mehr können, als weiße Männer gedacht hätten; daß Besitz nicht heilig, daß Sexualität eine Privatangelegenheit ist« [Rorty 2012b: 317]). Die sogenannte relativistische Haltung hat dann heilende Wirkung,

> wenn wir ironisch genug gegenüber unseren eigenen abschließenden Vokabularen und neugierig genug auf die Vokabulare anderer sind, müssen wir uns keine Sorgen machen, ob wir unmittelbar in Berührung mit moralischer Realität stehen oder von Ideologie verblendet oder schwächliche Relativisten sind (Rorty 2012b: 286).

Einsicht in Kontingenz als spezifische Form der Selbsterschaffung ist Voraussetzung für solidarische Entwicklungen, für das »demokratische Selbstbild des Bürgers« (Müller 2014a: 368), welches aus Vertrauen und Kooperation besteht.

Prozess der Sensibilisierung

Dennoch und trotz der fehlenden Verallgemeinerungsfähigkeit von Werten betont Rorty noch eine andere Seite der Vernunftkritik. Solidarität entsteht nicht allein durch die Anerkennung von Pluralität. Sie ist weiterhin zu denken »als die Fähigkeit, immer mehr zu sehen, daß traditionale Unterschiede (zwischen Stämmen, Religionen, Rassen, Gebräuchen und dergleichen Unterschiede) vernachlässigbar sind, im Vergleich zu den Ähnlichkeiten in Hinblick auf Schmerz und Demütigung« (Rorty 2012b: 310). In anderen Worten: Bewusstsein für Endlichkeit lässt sich eher in basalen gemeinsamen Empfindungen nachvollziehen als in theoretischen Konstruktionen.

Die Grundlage für Rortys Vorschlag bildet der Gedanke, dass Menschen Gemeinsamkeiten und Zusammenhalt entwickeln über basale Vokabulare statt über philosophische Begründungen. Solche basalen Vokabulare sind zwar konzeptionell als sprach-

philosophische Erläuterungen gedacht; die von Rorty damit verknüpften Erfahrungen wie Schmerzempfindlichkeit und Empörung über Grausamkeit verweisen jedoch auf die hinter den sprachlich artikulierten Einstellungen verborgenen Emotionen. Rorty ist damit der Meinung, dass unsere Handlungsdispositionen aus einem größeren Geflecht an Einstellungen, Charakterzügen etc. bestehen und Emotionen somit den Hintergrund für das eigene Selbstverständnis bilden bzw. dass eben jenes Selbstverständnis auf diese zurückwirkt.

Die These findet sich insbesondere in naturalistischen Ausführungen, welche zum einen die biologisch verankerte Schnelligkeit von Emotionen gegenüber kognitiven Entscheidungen betonen, zum anderen Emotionen als notwendigen Bestandteil von Überzeugungen und Urteilen ansehen. Es ist zumeist die primäre körperliche Erfahrung, welcher der Mensch stärker ausgesetzt ist als langsamen kognitiven Entscheidungen. Rorty ist an dieser Stelle beeinflusst von den Arbeiten und Weiterentwicklungen David Humes in der Moralphilosophie (vgl. Rorty 2012c: 261) als auch von der pragmatistischen Zuwendung zu Emotionen, wie sie sich beispielsweise bei William James oder John Dewey findet. In diesem Sinn erscheinen *Spiegel der Natur* und seine weiteren Auseinandersetzungen mit Wahrheit und Erkenntnistheorie als unnötiges Geplänkel hin zu einer doch eigentlich zu vermeidenden Anthropologie, welche die biologische und emotionale Grundausstattung des Menschen in den Mittelpunkt stellt. Allein die gemeinsame Schmerzempfindlichkeit verbindet uns mit dem Rest der »species humana« (Rorty 2012b: 158). Das widerspricht aber nur insofern Rortys Angriff auf Konzepte über das Wesen des Menschen, wenn es um die analytische Beschreibung eines solchen Wesens geht. Es ist nicht die rationale Darstellung einer Natur des Menschen, die Überzeugungen im Sinne der Solidarität fördert, sondern die Appellation dieser: »Sie glauben es einfach nicht, wenn ihnen von utilitaristischer Seite gesagt wird, alle von Angehörigen unserer biologischen Spezies empfundenen Annehmlichkeiten und Schmerzen seien im Hinblick auf moralische Erwägungen von gleicher Bedeutung, […].« (Rorty 2012c: 257) Sie glauben es nur, wenn sie es empfinden und erleben.

Nach der kognitivistischen Wende in den Emotionstheorien, wie beispielsweise Martin Hartmann deutlich macht, können Überzeugungen, Urteile oder Bewertungen nicht ohne emotionale Komponenten rekonstruiert werden (Hartmann 2010). Emotionen sind auf der einen Seite beeinflusst von kognitiven und intellektuellen Prozessen, denn ohne »diese Überzeugungen, Annahmen oder Vermutungen wären wir, so die These des Kognitivismus, nicht wütend, voller Scham oder eifersüchtig« (ebd.: 54). Auf der anderen Seite kommt ihnen eine evaluative und motivationale Dimension zu. Durch sie werden rationale Urteile erst handlungsanleitend. Neben der erkenntnistheoretischen Passung unserer Weltwahrnehmung besteht diese also auch in emotionalen Strukturen, die zwar nicht von der Erkenntnistheorie getrennt sein müssen, jedoch nach Rorty ausgeblendet wurden, da alleinig eine analytische Zugangsweise im Mittelpunkt stand. Es geht nicht um einen Taschenspielertrick bei der Verabschiedung von Wahrheit und Gewissheit, sondern um Emotionsmanagement.

Besonders adaptiv für Rortys Vorgehen sind phänomenologische Ansätze, denn sie »betrachten Gefühle zumeist als eine eigenständige mentale Kategorie, die sich weder auf kognitive noch auf voluntative Elemente reduzieren lässt, diese aber auf ihre unverwechselbare Weise so oder so zu ›färben‹ vermag« (Hartmann 2010: 84). So beschrieb

beispielsweise Sartre Emotionen als »Transformation von Welt« und »Magie« (Sartre et al. 1994: 294). Da Emotionen sich nach seiner Vorstellung auf der Ebene des präreflexiven Bewusstseins befinden, können sie die Sicht oder Stimmung der Welt verändern, ohne auf die reflexive Ebene zurückgreifen zu müssen. Die Veränderung ist deshalb so überzeugend, weil dieser Schritt ausgelassen und direkt erlebt wird:

> [Emotives Verhalten] versucht, dem Gegenstand durch sich selbst und, ohne ihn seiner realen Struktur zu modifizieren, eine andere Qualität, eine geringere Existenz oder eine geringere Anwesenheit zu verleihen. Mit einem Wort, bei der Emotion ist es der Körper, der, vom Bewusstsein gelenkt, seine Beziehungen zur Welt ändert, damit die Welt ihre Qualität ändert. (Ebd.: 295)

Was klingt wie Sozialkonstruktivismus durch Emotionen, verdeutlicht Rortys Radikalisierung der sprachphilosophischen Wende. Gefühle selbst sind eine zusätzliche oder besser: grundlegende Form der Wahrnehmung, Orientierung und Entscheidungsfindung, wobei sie allem Anschein nach philosophischer Argumentation in ihrer Überzeugungsleistung überlegen sein können. Sie sind aber auch sozial und kulturell veränderbar, eben weil sie mit den kognitiven Fähigkeiten verbunden sind. Ronald de Sousa hat deshalb berechtigterweise darauf hingewiesen, dass emotionale Erziehung einen zentralen Bestandteil des sozialen Umgangs ausmacht (da Sousa 2013: 131). Interessanterweise fallen Autor:innen der Philosophie der Emotionen an dieser Stelle, ganz im Sinne Rortys, auf Sprache und Literatur zurück.[29] Es ist an dieser Stelle nicht möglich und für die hiesigen Absichten nicht nötig, eine vollständige Darstellung der Unterschiede zwischen Rortys und gängigen Emotionstheorien zu leisten. Die hier angerissene Diskussion dieser Theorien und Ideen ist aber hilfreich, um Rortys Ansatz und Absicht besser zu verstehen.

Erstens gibt es Evidenz für die Stärkung des pragmatischen Argumentes, dass Emotionen in praktischer Hinsicht eine stärkere Überzeugungskraft zukommt als rationalen Begründungen. Die Erweiterung des »wir«, so Rorty, »ist nicht durch Untersuchung, sondern durch Einbildungskraft erreichbar, durch die Fähigkeit, fremde Menschen als Leidensgenossen zu sehen« (Rorty 2012b: 16). Dass diese Art des Empfindens und Mitfühlens auch der Einbildungskraft, soll heißen, kognitiver Prozesse bedarf, wurde dargelegt. Im Gegenteil, »man müßte schon sehr verdreht sein, wollte man das eigene politische Verhalten deshalb ändern, weil man sich hat überzeugen lassen, daß zum Beispiel eine Kohärenztheorie der Wahrheit besser als eine Korrespondenztheorie sei« (Rorty 2012b: 295). Die so vorgenommene Psychologisierung des gesellschaftlichen Diskurses verweist erneut auf den angesprochenen Therapiecharakter. Einsicht in Kontingenz ist dann als eine Art Sinn oder Stimmung aufzufassen.

---

29 In seiner Einführung in gegenwärtige Emotionstheorien schreibt Martin Hartmann deshalb: »Es ist schwierig, den kognitivistischen Ansätzen eine Methode zuzuschreiben. Aber es kann nicht überraschen, dass diese Ansätze, zumindest in ihren philosophischen Varianten, introspektionistische und physiologische Verfahren der Gefühlsanalyse größtenteils ausschließen. Sie berufen sich stattdessen im Wesentlichen auf sprachlich artikulierte Weisen des Gefühlsausdrucks, die sie entweder selbst in Form von ›erfundenen‹ Äußerungen, Dialogen oder Geschichten gewinnen […] oder aber unter Bezug auf alltagssprachliche Redeweisen rechtfertigen.« (Hartmann 2010: 61)

Zweitens, durch diese Feststellung lassen sich Emotionen als Motor für Veränderung und Transformation bestimmen. Zum einen werden sie als Veränderung des Selbstbildes verstanden. Rorty ist der Meinung, dass Einsicht in Kontingenz zu einer *Sensibilisierung für die Möglichkeiten von Grausamkeiten* führen kann; nicht nur der Grausamkeiten, die andere erleiden, sondern auch für die, die ich mit meinen Vorstellungen anderen zufügen kann. Zum anderen, weil jene Einstellung unsere Sicht auf die Welt verändert. Wenn Emotionen zentralen Anteil an unserer Wahrnehmung von Welt haben, dann ist durch ihre Veränderung soziale Veränderung möglich. Wenn Rorty schreibt: »Wir können in weit höherem Maße als sie füreinander empfinden« (Rorty 2012b: 254), dann ist er der Meinung, dass die Kultivierung unserer Emotionen über die »natürliche« Peergroup hinaus Solidarität ermöglicht. Die Manipulierung von Gefühlen, die Schulung der Empfindsamkeit lässt, wie das bereits oben genannte Beispiel zeigt, den Anderen nicht als Feind und Gegner, sondern als Benachteiligten erscheinen. Was den Benachteiligten fehlt und entgegengebracht werden kann, sind Geborgenheit und Vertrauen als »Lebensbedingungen, die derart risikofrei sind, daß die eigene Verschiedenheit von anderen unerheblich ist für die Selbstachtung, das Selbstwertgefühl« (Rorty 2012c: 260).

Drittens bleibt zu klären, wie eine solch pragmatische Idee der Transformation vollzogen werden kann. Die Modi der Sensibilisierung für Schmerz wurden bereits in unterschiedlichen Varianten angesprochen. Einsicht in Kontingenz als Neubeschreibung und Relativierung des Vokabulars legt den Fokus auf die Literatur und deren ästhetische Bildung. Es sind Bücher, die helfen, die Wirkung sozialer Verhaltensweisen auf andere zu sehen und damit der eigenen Vorurteile gewahr zu werden. Sie helfen, so Rorty, »Grausamkeit von *innen* zu sehen« (Rorty 2012b: 237). Favorisierte Autoren wie Nabokov oder Dickens belehren nicht plump, sondern ihre »Fähigkeit zu präziser Bildersprache« macht moralische Aussagen erst nachfühlbar und glaubhaft. In Rortys Metaphern wird »das ›moralische‹ Skelett ihrer Werke mit Fleisch« (Rorty 2012b: 241)[30] umhüllt. Es wird erlebbar gemacht. Natürlich, wer diesen Gedankengang nicht plausibel findet, wird Rorty als Pseudophilosophen abtun. Der Verweis auf Emotionstheorien zeigt jedoch Evidenz sowie, dass Sprache nicht nur Träger von Semantik, sondern auch von Stimmungen ist. »Das ist der Grund, warum Roman, Kino und Fernsehen langsam aber sicher Predigt und Abhandlung in der Rolle der Hauptvehikel moralischer Veränderungen und Fortschritte abgelöst haben.« (Rorty 2012b: 16)

Dass Einsicht in Kontingenz so komplex daherkommt, deutet an, dass Rorty sich über die Schwierigkeiten bewusst ist. Im Gegensatz zu anderen Gefühlen wie beispielsweise Angst sind Solidaritätsgefühle und deren Erweiterung schwerer herzustellen.[31] Vielmehr ließe sich der Versuch so umschreiben, dass dadurch die eigentlich angstauslösende Unsicherheit menschlichen Lebens positiv gewendet und erfahrbar werden

30 »Nabokov sensibilisierte seine Leser für die ständige Möglichkeit kleiner Grausamkeiten, begangen im Zuge des privaten Strebens nach Glück, Orwell dagegen sensibilisierte die Seinen für eine Reihe von Entschuldigungen der Grausamkeit, die eine bestimmte Gruppe in Umlauf gebracht hatte: die Rhetorik von der ›Gleichheit der Menschen‹, eingesetzt von Intellektuellen, die sich einer unglaublich erfolgreichen Verbrecherbande angeschlossen hatten.« (Rorty 2012b: 277)

31 Rorty merkt kritisch an: »Die Schule der Empfindsamkeit funktioniert nur bei Leuten, die es sich lange genug bequem machen können, um zuzuhören.« (Rorty 2012c: 260)

soll. So banal diese These der emotionalen Erziehung oder Therapie am Ende ist, so kompliziert ist daher der von Rorty erläuterte Prozess der Einsicht.

Nur dann, so ließe sich auch behaupten, besteht eine konsistente Verbindung von Erkenntniskritik zu Moral- und Sozialphilosophie, wenn der Fokus auf die Mitmenschen anstatt auf die objektive Welt das Erkennen nicht nur meiner Schmerzempfindlichkeit, sondern auch die Sensibilisierung für die Schmerzempfindlichkeit der anderen hervorruft. Nach Rorty gilt, »daß Solidaritätsgefühle davon abhängen, welche Ähnlichkeiten und Unähnlichkeiten uns besonders auffallen, und daß der Grad der Auffälligkeit wiederum davon abhängt, was vom Scheinwerferkegel eines historisch kontingenten Letztvokabulars erfaßt wird« (Rorty 2012b: 114). Je mehr wir unseren Blick erweitern, desto größer wird auch der Blick für andere.

Prinzip Hoffnung

Die Erweiterung des Solidaritätsprinzips muss neben der *Relativierung des Vokabulars* und damit des Selbstbildes sowie der *Appellation emotiver Komponenten* um einen dritten Punkt erweitert werden. Wenn es keine absoluten Kriterien als Maßstab für moralische Entwicklung gibt, so gibt es nach Rorty dennoch die Hoffnung, dass es eine solche geben kann. Der Titel seiner Einführung in den Pragmatismus *Hoffnung statt Erkenntnis* (Rorty 1994) macht deutlich, dass an die Stelle des klassischen Wahrheitsanspruchs die Hoffnung auf eine bessere Zukunft gesetzt werden muss und kann.

Hoffnung als unterstützende Variable heranzuziehen ist zunächst ein schwaches Argument. Denn obwohl ihr ebenso eine emotionale Komponente beiwohnt, braucht es Argumente, dass die Hoffnung in irgendeiner Form berechtigt ist, auch wenn sich ihr keine Gewissheit abringen lässt. Rortys unermüdlicher Versuch, zu zeigen, dass abschließendes Vokabular nie abschießend sein kann, berechtigt zur Annahme, dass es einen Wandel geben kann. Indem er zeigt, dass Sprache Praxis ist, wird diese auch veränderlich. Die Veränderung ist dabei nicht bloße Veränderung, sondern spezifische. Zum einen verdeutlicht sie die nicht zu umgehende Notwendigkeit gemeinsamer, menschlicher Praxis. Zum anderen zeigt sich, dass ein von ihm vertretener Fokus auf diese Praxis notgedrungen Solidaritätseffekte beinhaltet. Zwar kann sich der Rahmen, in dem es zu Neubeschreibungen kommen kann, als größer oder kleiner erweisen; sie abzustellen, wird aber nicht möglich sein. Rortys gesamtes Werk ist als Motivationsschrift zu lesen.

An dieser Stelle werden die normativen Prämissen seiner Arbeit deutlich. Während Autoren wie Habermas oder Putnam in dem durch Rorty scheinbar vertretenen Relativismus ein Ende von Solidarität sehen, so zeigt und kritisiert Rorty, dass eine solche Position nur haltbar ist, wenn davon ausgegangen wird, dass die Macht von Wahrheit größer ist als die Macht sozialer Beziehungen. Für Rorty lautet die eigentliche Frage in Bezug auf den Relativismus dagegen, »ob sich die gleichen Gewohnheiten des intellektuellen, sozialen und politischen Lebens auch durch einen Rationalitätsbegriff des kriterienlosen Sichdurchwurstelns und eine pragmatische Wahrheitsauffassung rechtfertigen lassen« (Rorty 2005: 25). Es sind praktische Gründe und historische Tatsachen, die zumindest bisher zeigen, dass Menschen sich im Spiel eines rawlsschen Schleiers des Nichtwissens eher für solidarische Praxis denn für ethische Begründungen entscheiden. Wir sollten daher »unser Gemeinschaftsgefühl als lediglich durch gemein-

same Hoffnungen und das durch solche Gemeinsamkeiten hervorgerufene Vertrauen fundiert betrachten« (ebd.: 31f.). Was muss unter diesen Hoffnungen verstanden werden?

Zunächst spiegeln diese Hoffnungen die durch kontingente Sozialisation gebildeten Gemeinsamkeiten einer Gemeinschaft. Im Sinne seines Ethnozentrismus stiften sie Identität und Gemeinschaftsgefühl und sind in anderen Worten das »symbolische Universum«, welches den Fragen eines nach Bedeutung suchenden Wesens Antworten bietet. Wie Müller schildert, ist es »die geteilte, selbstsüchtige Hoffnung, dass die eigene Welt nicht zerstört werde« (Müller 2014a: 439). Rorty sieht durchaus, dass neben physischer Gewalt der Zusammenbruch eines solchen Universums oder sinnstiftender Komponenten demütigend wirkt und Menschen deshalb danach streben, den Status quo zu erhalten. Solche Aussagen klingen wie die immer wieder aufflammende Debatte und Suche nach einer Leitkultur, die die Kontingenz eines kulturellen Wertekodexes nur bedingt anerkennen will. Ein solch einseitiger Begriff von Hoffnung wäre jedoch verfehlt, weil er die Zukunftsgerichtetheit von Hoffnungen außer Acht lässt. Hoffnung, so ließe sich folgend sagen, ist Glaube an das Erweiterungspotential menschlicher Gemeinschaftsgefühle. Die Bedeutungsstruktur menschlicher Existenz ermöglicht es nicht nur, anders zu leiden (als Tiere), sondern auch, anders füreinander zu empfinden, soll heißen, empfinden über das basale »Wir« hinaus. Gerade Hoffnungen zielen ja auf etwas ab, was nicht dem Status quo entspricht. Sie sind Produkte und Förderer von Neubeschreibungen. Dass es sie gibt, macht selbst Hoffnung. Im Endeffekt gilt auch hier, dass sie sich nicht auf Wahrheit reduzieren lassen, sondern motivierende als auch psychologische Kraft besitzen. Dies hat in gewissem Sinne etwas Religiöses, auch wenn Rorty dem mit aller Wahrscheinlichkeit nicht zustimmen würde. In *Zukunft der Religion*, einem gemeinsamen Gespräch mit dem Philosophen Gianni Vattimo, würdigen beide jedoch explizit den Gedanken der Nächstenliebe (vgl. Rorty/Vattimo 2006). Erneut handelt es sich um eine Form der Lebensphilosophie, welche, trotzdem oder gerade weil Kontigenzbewusstsein hervorgehoben wird, eine vertrauensvolle und positive Grundeinstellung vermitteln will.[32]

Besonders deutlich wird das Dilemma von Vertrauen bei fehlender Gewissheit und die eben beschriebene Tendenz in Rortys Verwendung des Begriffs der Utopie. Rorty beschreibt sein Gesamtwerk als »liberale Utopie«, ein Ansatz, der, wie Martin Müller zu Recht behauptet, in der Sekundärliteratur oft vernachlässigt wird. Damit definiert er den Nutzen und Anspruch an Philosophie und Politik, weil beiden Disziplinen das Entwerfen neuer utopischer Visionen zugeschrieben wird. Schnell kann der Vorwurf erklingen, dass sich Rorty damit selbst wieder auf die Ebene der Idealisierung, Metaphysik und großen Erzählungen begibt. Utopien stünden somit unter Totalitarismusverdacht, weil sie zu autoritärer Umsetzung zwingen. Müller behauptet deshalb, Rorty arbeite mit einem »nachaufklärerischen Utopiebegriff« (Müller 2014a: 335), der jenes Dilemma zu vermeiden versucht. Kern dieses Argumentes ist die von Rorty vorgenommen

32 Solidarität und Hoffnung sind folgend miteinander verbunden; auf der einen Seite durch geteilte Visionen, die mich für den anderen eintreten lassen. Auf der anderen Seite sind sie verbunden durch den emanzipativen Zug der Erneuerung. Hoffnungen zu haben heißt auch, für eine bessere Welt einzutreten und diese für andere zu fordern.

Entkopplung der Utopie von der Vernunft. Auf der Einsicht in Kontingenz folgend, kann sich keine Utopie durch eine rationalistische oder vernünftige Begründung rechtfertigen lassen, die sicherstellt, dass ein richtiges Ergebnis in einer vermeintlichen Zukunft sich einstellen wird. Utopien sind nicht die Verwirklichung eines wahren und idealen Zustandes. Rortys »antifundamentalistische Begründungsutopie« (Müller 2014b: 287) ersetzt die Vernunft durch Ironie, was bisher als »Kontingenzbewusstsein und romantischer Sinn für die unbegrenzten Möglichkeiten der Neubeschreibung« (Müller 2014b: 287) beschrieben wurde.

Im Gegensatz zu anderen Autor:innen kann deshalb behauptet werden, dass Ironie nicht losgelöst von Solidarität konzipiert ist. Sie ist losgelöst von der konkreten Solidarität und Identität einer Gemeinschaft, aber sie ist nicht, wenn Rortys eigentliches Anliegen im Mittelpunkt steht, die Erweiterung der Solidarität. Utopien sind dann die Darstellung eines unendlichen Prozesses möglicher Erneuerung oder, wie es Derrida ausdrücken würde, »im Kommen« (Derrida 2015: 295)[33]. Utopien sind Produkte von Neubeschreibung und Phantasie.[34] Zu wissen, dass die Neubeschreibungen möglich sind, lässt zu, dass wir als Menschen uns nicht mit dem Status quo abfinden müssen. Es ließe sich auch sagen, dass im Gegensatz zur Wahrheitssuche, welche nach hinten bzw. zurückgerichtet ist, Einsicht in Kontingenz nach vorn gerichtet ist: Grund vs. Utopie. Wenn Rorty im Kleinen beginnt (Enthnozentrismus) und nicht im Großen (Universalismus), dann sind Erneuerungen immer auch Erweiterung. Erneut wird Kontingenzbewusstsein nicht zum Ursprung von Verzweiflung, sondern positiv gewendet, oder wie Müller es formuliert:

> Rortys Utopie der Kontingenz ist die einer solidarischen Gesellschaft, deren Bürger kein Bedürfnis mehr nach einer philosophischen Begründung ihres Liberalismus verspüren. Es handelt sich um die »Skizze einer Gesellschaft, in der die Anklage wegen Relativismus gegenstandslos […] geworden ist, aber ein Sinn für Solidarität intakt bleibt. (Müller 2014b: 291)

Dies eröffnet den polemischen Charakter von Rortys Schriften. Sein Werk ist nicht nur Versuch einer Darlegung, sondern Vermittlung und »Inspiration« (Saarinen 2011: 172) einer Vision, in der Solidarität als Aufgabe gedacht ist.[35] Rorty schreibt selbst: »Richtig verstehen wir diese Parole, wenn wir sie als Ansporn zum Schaffen eines Sinnes für Solidarität begreifen, der größere Aufnahmekapazität hat als unser jetziger.« (Rorty 2012b: 317)

---

33 Derrida konzipiert die Zukunft als bloße Negation (vgl. Makropoulos 2002).

34 Erneut bezieht sich Rorty auf eine Verbindung kognitiver und emotionaler Momente, zum einen auf die Leistung der Einbildungskraft, zum anderen auf Hoffnung als motivationale Komponente und positive und »antizynische« Grundeinstellung. (vgl. Saarinen 2011)

35 Rorty schreibt diesbezüglich: »Stattdessen läßt er uns Solidarität als etwas sehen, das gemacht, nicht vorgefunden wird, das im Lauf der Geschichte erst hergestellt, nicht als ahistorische Wahrheit erkannt wird.« (Rorty 2012b: 314)

3.1.4 Politische Philosophie als Therapie

In einem sehr lobenden Aufsatz von 2011 behauptet Habermas nachträglich resümierend, um Rorty zu verstehen, müsse man einen Blick für die beiden Diskurse haben, in denen er arbeitet und argumentiert. Der eine Diskurs behandelt »technische Fragen« und richtet sich an das akademische Publikum und die dortigen Gegner. Der zweite Diskurs dagegen wird in »therapeutischer Absicht« (Habermas 2011a: 32) geführt. Die diesem Text zugrunde liegende Annahme war, dass eine Verbindung zwischen beiden Diskursen besteht und expliziert werden kann, und die konkrete Hoffnung, hiermit eine politische Philosophie untermauern oder begründen zu können.

Ein solcher Anspruch scheint aber nach der nun geleisteten Lektüre Rortys unmöglich, wenn nicht sogar ein Missverständnis oder Anzeichen eines überhaupt fehlenden Verständnisses zu sein, versucht Rorty doch immer wieder deutlich zu machen, dass alle Fundierungsversuche zum Scheitern verurteilt sind und aus Sicht des Pragmatismus einen moralischen Fortschritt nicht fördern. Bereits im Kapitel *Kritik der Wahrheit* wurde sowohl die Differenz in der Arbeitsweise Rortys als auch mit der Frage nach Transformation ohne Metaphysik die Problematik der Trennung der Diskurse betont. *Einsicht in Kontingenz* sollte als Gegenparadigma eine Antwort bereithalten, indem zum einen das Ergebnis von Kontingenzeinsicht sowie die Mittel dahin als getrennte Bereiche beschrieben wurden.

Es ließ sich zeigen, dass Rorty versucht, das Ergebnis der Entgötterung als Lebensform oder Stimmung von dem Weg dahin zu trennen. Die Figuren der Neubeschreibung als auch deren Wirkkraft wurden in das Private verlegt und sind mit dem Öffentlichen inkommensurabel. So schreibt Rorty selbst:

> Ich stimme mit Habermas darin überein, daß sie als politische Philosophen im besten Falle unnütz und im schlimmsten Fall gefährlich sind, aber ich möchte daran festhalten, daß sie und andere ihresgleichen eine wichtige Rolle für die Anpassung des privaten Identitäts-Verständnisses der Ironiker an ihre liberalen Hoffnungen spielen. (Rorty 2012b: 121)

Dies setzte eine Einstellung des Bürgers voraus, der zwischen eigenen Überzeugungen und der öffentlichen Durchsetzung jener Überzeugungen unterscheiden kann, weil er in der Leidensfähigkeit des Gegenübers eine Grenze seines Willens erkennt. Kontingenz als Tugend des Bürgers versucht genau jenen Zwiespalt als aushaltbar zu etablieren. Auch wenn die Darstellung als Selbstbeschreibung zu verstehen ist, zeigte Rortys Vision und Utopie, dass ein solcher, emanzipatorischer Charakter nicht beim Status quo verweilen kann. Der Sprung zur Solidarität, die Erweiterung des »wir«, soll heißen, Rortys sozialpsychologische Zielstellung ist dezidiert auf Neubeschreibungen angewiesen. Private Ironie ist dann eine Voraussetzung für öffentlichen Liberalismus, eine in Rortys Verständnis Reduktion von Grausamkeit und Steigerung von Solidarität. Kulturpolitik oder anders: Therapie, welche sowohl auf Begründung als auch Überzeugung angewiesen ist, sind der Kern seiner politischen Philosophie. Eine solche erhoffte Selbstreflexion von unten ist sicher nicht nur auf »technische Fragen« angewiesen, kann aber auch nicht ohne sie geleistet werden.

Es gilt demnach abschließend zu zeigen, inwiefern eine Verbindung zwischen Erkenntniskritik und Solidarität besteht und weshalb diese Rortys Mehrwert als auch Problem produziert. Drei Punkte werden erörtert. Zuerst wird sein Prototyp der *liberalen Ironikerin* beschrieben. Darauffolgend wird deren Einstellung im Kontext von Rortys Vorstellung von Politik diskutiert. Die These ist, dass Rortys *Politik als Kulturpolitik* beschrieben werden muss. Den Abschluss bildet ein kurzes Fazit im Sinne des anfangs dargelegten Verständnisses einer *Politisierung der Negativität*.

Der Bürger als »Liberale Ironikerin«

Die Widersprüchlichkeit und Inkommensurabilität in Rortys Beschreibungen kumuliert im Ideal der »Liberalen Ironikerin«. Sie kann mit Widersprüchen leben, ohne sie vereinbaren zu müssen (vgl. Selk 2019: 408).[36] Wie gezeigt wurde, kann sie ihre höchsten Hoffnungen anbringen, sie kann im Privaten völlig abweichend vom Allgemeinen und in Rortys Sinn irrationalistisch sein, ohne dies jedoch in gleicher Stärke öffentlich zum Ausdruck zu bringen. In diesem Raum nimmt sie sich zurück und sieht ihre kontingente Überzeugung als eine unter vielen an. Wie steht es jedoch um das tatsächliche Verhältnis beider Sphären? Ist das Private und Ironische auf Rortys Liberalismus angewiesen oder ist der Liberalismus von ironischer Praxis abhängig?

Eine eindeutige Trennung ist schwierig und selbst Rorty gibt seinen Kritiker:innen an mehreren Stellen Recht, dass die Grenze als künstliche erscheint. Dennoch ging es ihn nicht darum, den Gegensatz zu stabilisieren. Vielmehr wollte er zeigen, dass auch »Philosophie, ebenso wie Literatur und Kunst, oftmals Anwendung findet, die mit unseren moralischen und politischen Verantwortlichkeiten anderen Menschen gegenüber herzlich wenig zu tun haben« (Rorty 1999a: 167). Ironikerinnen und Künstler stehen strukturell, gerade weil sie mit dem alten Vokabular, soll heißen, auch mit dem Common Sense brechen, neben der Allgemeinheit der Gesellschaft. Sie haben Misstrauen gegenüber den Wahrheiten anderer und sehen deren kontingenten Charakter. Ironie ist »Anerkennung der Kontingenz letzter Vokabularien« (ebd.: 166). Nancy Fraser wirft Rorty deshalb eine »dunkle Seite« (Fraser 1994: 145) der Ironie vor, indem der Intellektuelle zur herausragenden Figur der Gesellschaft wird, den es zu schützen gilt. Rorty selbst sagt, dass diese Figuren selten sind und die Masse vielmehr Zuschauer. In diesem Sinne geht es der Ironikerin nicht um die anderen, sondern um sich selbst. Der Bruch mit der Allgemeinheit ist gekauft um den Preis der Überzeugung, im Recht zu sein. Die Selbstbezüglichkeit tendiert deshalb in zwei Richtungen. Zum einen kann die Ironikerin zum Propheten werden. An dieser Stelle trifft das Bild des Populisten. Ihre Umwälzung des abschließenden Vokabulars richtet sich nicht nur auf die eigene Überzeugung, sondern will und muss andere mitreißen. Das Faszinosum liegt dann weniger in dem Inhalt des Neuen als in dem Bruch selbst und dessen kreativer Leistung. Hier verbindet sich Ästhetik mit Politik. Zum anderen kann, ganz im Sinne des platonischen Philosophen, die Ironikerin kein Interesse an Macht haben, sondern einzig allein an

36 Dort schreibt Selk auch: »Sie hat Bewusstsein für die Kontingenz ihrer Auffassungen und strebt nach einer ästhetisierten, eigensinnigen privaten Individualität, zugleich hält sie die Abschaffung des menschlichen Leidens und der Grausamkeit sozialer Institutionen für das höchste politische Ziel.«

dem, was Rorty »Selbstherstellung« nennt. Dafür ist sie angewiesen auf negative Freiheit, »a freedom whose function ist to protect and allow for private vision« (Haber 1994: 50). In beiden Fällen, ob politisch oder nicht, geht es *der Ironikerin um sich selbst*. Die Ironikerin ist dann maximal zum Selbstschutz auf den Liberalismus angewiesen.

Rorty meint daher, »wir sollten Schluß mit dem Versuch machen, Selbst-Erschaffung und Politik zu kombinieren, besonders, wenn wir Liberale sind« (Rorty 2012b: 201). Liberalismus meint, das Misstrauen nicht nur gegen andere, sondern auch gegen uns selbst anzuwenden. Wir können unsere Selbsterschaffungspraxis als auch Überzeugungen nicht auf gleichem Niveau in die Öffentlichkeit übertragen. Eine liberale Gesellschaft existiert dann,

> wenn ihre Ideale durch Überzeugungen statt durch Gewalt, durch Reform statt durch Revolution, durch freie, offene Begegnungen gegenwärtiger sprachlicher und anderer Praktiken mit Vorschlägen für neue Praktiken durchgesetzt werden. Das heißt aber, eine liberale Gesellschaft hat kein Ideal außer Freiheit, kein Ziel außer der Bereitwilligkeit, abzuwarten, wie solche Begegnungen ausgehen, und sich dem Ausgang zu fügen. (Rorty 2012b: 110)

Freiheit ist dann nicht mehr nur negative Freiheit, das Frei-Sein von Einschränkungen durch andere, sondern insbesondere positive Freiheit, Begegnungen zuzulassen, an ihnen teilzuhaben als auch ein Recht auf Teilhabe zu besitzen. Freiheit ist nach Rorty Einsicht in Kontingenz. Sie befreit von der Gewissheit anderer und der eigenen, sie schafft Solidarität durch Sympathie. Ich muss mit dem anderen nicht übereinstimmen, aber als Gleichen, im gleichen Spiel mit der gleichen Fähigkeit, verletzt und gedemütigt zu werden, einschätzen.

Jenes doppelte Misstrauen (gegenüber fremden und eigenen Wahrheiten) sieht Rorty zwar verwirklicht in den intellektuellen Prototypen seiner Zeit, ist aber dennoch *angewiesen auf ironistische Praxis*. Die Ironikerin wird dann zum Therapeuten, indem ihre Arbeiten sensibilisieren. Rortys »sympathetischer Liberalismus«, so lässt sich behaupten, ist daher auf Neubeschreibungen angewiesen. Anders steht es um die Abhängigkeit der Ironie. Zwar entwickelte sich jenes Paradigma auf den Grundsteinen des Liberalismus, ist aber selbst nicht von ihm abhängig (zumindest nicht in seiner prophetischen Form). Die demokratische Ausgangslage lässt vergessen, dass Ironie auch ohne Demokratie existieren kann.

Obwohl Rorty dies bewusst zu sein scheint, ist der Fokus auf Kontingenzeinsicht zentral und, basierend auf seinen Einsichten, konsequent. Wenn nur der eigene Kontext zu Verfügung steht, so setzt sich Rorty die Zielstellung, wie innerhalb der Selbstbeschreibung liberaler Gesellschaften eine Erweiterung des »wir« möglich ist. Jene Erweiterung hat nur unter Kontingenzsensibilisierung, jener »Geisteshaltung«, die »gerühmt« (Rorty 2012b: 203) werden soll, eine Chance. Der Relativismus wird so selbst zum stärksten Gegner des Relativismus. Es gibt keinen absoluten Schutz vor Faschismus, Rassismus etc., aber es gibt das Wissen, dass diese nicht mit Alleinanspruch vertreten werden können. Eine solche Position ist komplexer und anspruchsvoller als vermutet, vor allem aber als von Rorty pragmatischen Einsichten erhofft. Es ist deshalb folgend notwendig, die Erweiterung als Form der Therapie und Kulturpolitik zu entwer-

fen. Die ideale Bürgerin ist nicht plötzlich da, sondern kann nur vor dem Hintergund einer ethnozentrischen Basis gedacht werden.

Pragmatismus als Kulturpolitik[37]

Nicht nur innerhalb der Disziplin »politische Philosophie«, sondern auch bei Rorty selbst zeichnet sich von Beginn an eine Vorsicht gegenüber dem Verhältnis von Politik und Ästhetik ab. Es sind politische Künstler:innen, Darstellungs- und Verführungsmechanismen, Pathos sowie die Tendenz zur Beliebigkeit, denen eine Rationalisierung von Politik entgegengestellt wurde. Gleichzeitig gibt es einen Diskurs der Hoffnung, welcher das Kreativitäts- und Aushandlungspotential von Politik als Ästhetik der normierenden Rationalität entgegenstellt. Für Rorty ist es die neo-pragmatische Hoffnung, dass die ästhetische Praxis liberale Werte fördern kann. Es ist deshalb nicht unangebracht, Rortys Denken und damit seine politische Philosophie als Kulturpolitik zu beschreiben. Rorty selbst beschreibt Kulturpolitik als das Vorhaben, »ganze Themenbereiche aus der Welt zu schaffen« (Rorty 2008: 15). Der Gedanke zielt darauf ab, dass wir mit dieser Abschaffung bestimmter Themen auch bestimmte Fragen, Denksysteme und Weltbilder abschaffen und dafür andere aufwerten können. »Wahrheit ist ›tot‹« heißt dann, eine Politik zu forcieren, die die immer gesellschaftlich zu eruierende Relevanz aller Themen zur Einsicht macht und dadurch für den Anderen sensibilisiert. Es sind darauf aufbauend zwei Richtungen, unter denen Kulturpolitik fokussiert werden kann.

Erstens ist die Bezeichnung »Kulturpolitik« eine Entscheidung für eine spezifische Politik überhaupt. Rorty schreibt diesbezüglich: »Anstatt geduldig darauf zu warten, daß man uns von oben herab entgegenkommt, möchten wir, daß der moralische Fortschritt *von unten kommt und nach oben explodiert*.« (Rorty 2012c: 262) Damit wird eine Form der Politik beschrieben, die die Regelung der gemeinschaftlichen Angelegenheiten weder als rein institutionelles noch als direktives Verfahren begreift. Von »unten« bezieht sich auf die einzelnen Mitglieder einer politischen Gemeinschaft und konkret auf deren Einstellungen. Was Rorty im Sinn hat, so ließe in Anschluss zu den Arbeiten Adornos oder Fromms sagen, ist die *Herausbildung eines demokratischen Charakters* oder, wie es Studien der politischen Psychologie versuchen, einer »demokratischen Persönlichkeit« (Berg-Schlosser 2002). Eine solche Politik hat durchaus kommunitaristische Bezüge, weil sie die Verantwortung des Einzelnen gegenüber der Gemeinschaft betont und exemplifizieren will. Das entspricht in dieser Form nicht dem Common Sense der politischen Ideengeschichte, in der dominante Politik von oben nach unten gedacht und begründet wurde. Ein Beleg dafür ist die bis heute aktuelle Konzeption von Souveränität als die Notwendigkeit einer unabhängigen Macht- und Entscheidungsinstanz zur Friedens- und Sicherheitsstiftung. Rorty kritisiert diese Konzeption als eine Politisierung der Göttlichen, in der wir glauben, dass »über dem Mächtigen noch eine andere Macht erscheint, welche diese zur Ordnung zwingt« (Rorty 2012c: 265). Deshalb kritisiert er die Figur des Therapeuten, wenn dieser sich als politische Figur als – in schmittschen Worten – »Souverän im Ausnahmezustand« versteht. Die Bezüge zur politischen Theologie können an dieser Stelle nicht vertiefend analysiert werden. Es müsste jedoch

37 Der Titel wurde übernommen von Gröschner/Sandbothe/Rorty 2011.

deutlich geworden sein, dass Rortys Metaphysikkritik jeglicher Form politischer Philosophie, die auf notwendig Allmächtiges und Unabänderliches verweist, abschwören will.

Des Weiteren ist es aber nicht nur die *Bewegung von unten nach oben*, welche Rorty bevorzugt, sondern auch die *Wendung von vertikaler zu horizontaler Politik*. Wahrheit als Rechtfertigungspraxis macht Entscheidungs- und Ergebnisfindung zu einem notwendig sozialen Prozess, dessen Legitimation auch nur dort verankert sein kann und nicht in einem außerhalb liegenden Referenzrahmen. Mehrfach wurde deshalb der intersubjektive Status von Rortys Philosophie betont. Kontingenz hieß nichts anderes als »die banale Tatsache, daß es keinen Algorithmus zur Entscheidung kontroverser Fragen gibt« (Rorty 1999a: 164)[38]. Rorty findet es deshalb viel plausibler, »die Entscheidung als das zu beschreiben, als das wir sie es normalerweise beschreiben: als Ergebnis einer Beratung – auch wenn wir uns sehr wohl bewusst sind, daß eine gleich rationale Beratung zu einer anderen Entscheidung geführt haben könnte.« (Rorty 1999a: 157) Erneut zeigt sich, dass bereits die Wahl des Vokabulars bestimmt, wie mit einem Gegenstand umgegangen wird, ob dieser als kommunikativ vermittelt oder am Ende sowieso singulär entschieden gilt. Der von Rorty beschriebene »Vorrang der Demokratie vor der Philosophie« versteht diesen als »Experimente der Zusammenarbeit« (Rorty 2005: 111). Im Kontext der Debatte zwischen Liberalismus und Kommunitarismus argumentiert er deshalb auch nicht für die erneute Suche nach einem gemeinschaftlichen Guten, sondern für klassisch liberale Freiheit in Kombination mit Toleranz und Solidarität erzeugt durch geteilte Praxen. Jener Pragmatismus ist allerdings voraussetzungsvoll.

Zweitens muss deshalb diskutiert werden, welche konkreten Politiken oder zumindest Ansätze Rorty für die Umsetzung von Kulturpolitik liefert. An dieser Stelle zeigt sich der Fokus auf die Veränderung der »Einstellungen« der Bürger:innen. Wie eine solche Veränderung theoretisch konzipiert ist, wurde in den Kapiteln *Einsicht in Kontingenz* und *Schaffung von Solidarität* erörtert. Rorty setzt auf eine als »kulturell« zu bezeichnende Bildung, die sowohl zur Hinterfragung des abschließenden Vokabulars als auch zur Sensibilisierung für Demütigung dient. Unter dem Label der Ästhetik hofft er ein Bewusstsein für Pluralität zu schaffen, welches als »Vehikel des moralischen Fortschrittes« identifiziert wird. Der Konsum ästhetischer Artefakte wie Kunst, Literatur aber auch Film fördert liberale Werte. Provokanter umschrieben, ist es rebellierende und provozierende Bildung, die vom jeweiligen Mainstream abweicht. Er schreibt: »Vielleicht ist es nötig, sie durch Necken von der Gewohnheit abzubringen.« (Rorty 2005: 108) Auf dieser Ebene sind Rortys Vorschläge durchaus aktuell in Bezug auf die immer wieder feststellbare Schließung von Diskursen (Filterblase, Echokammer). Rorty ist der Meinung, dass dieses Umdenken mit einer Absage an Wahrheit verbunden ist und diese Absage auch vermittelt werden muss. Denn,

> wir werden nichts erreichen, wenn wir unsere Philosophieprofessoren bitten, sie sollten sicherstellen, daß es wirklich so etwas wie Menschenrechte gibt und daß diese un-

38 Laclau und Mouffe sind daher in Anlehnung an Schmitt der Meinung, Politik sei immer die Wiederkehr eines dezisionistischen Elementes und deswegen komme die problematische Seite eines solchen Diskurses der »Grundlosigkeit« zum Vorschein, weil Politik erneut zum willkürlichen und göttlichen Akt verkomme.

> seren Beschreibungen entsprechen. Ebenso wenig werden wir etwas erreichen, wenn wir Andersdenkenden mitteilen, sie hätten keinen Zugang zur moralischen Wirklichkeit oder sie verhielten sich unvernünftig. (Rorty 2012c: 17)

Theorie und Praxis sind, anders als es zunächst den Eindruck macht, nicht getrennt, und es ist nur konsequent, dass, wenn von einer solchen Prämisse ausgegangen wird, es gilt, die theoretische Leistung der Bürger zu verändern, konkret ihren Blick auf die Welt. Damit ist jedoch auch das Private Teil des Politischen und Rortys Trennung gerät an Grenzen. Der Unterschied besteht lediglich in der konkreten Form des Bewusstseins. Hinzu kommt, dass Rorty die Initiatoren des Bewusstseinswandels eben nicht im institutionellen Gefüge verankert sieht, sondern in der Figur der hier als Therapeuten Beschriebenen. Habermas kritisiert deshalb berechtigt: »According to Rorty this makes the strong poet or ironist the most valuable social cultural and political commodity of liberal society.« (Habermas 1994: 51)

Trotz dieses Fokus darf die emotionale Seite seines Ansatzes nicht ignoriert werden. Rorty argumentiert an manchen Stellen erstaunlich naturalistisch, wenn er plausibel, und auch von der psychologischen Forschung belegt, Emotionen als notwendige Motivationsquelle gegenüber Wahrheit betont. Auch hier liegen die Hoffnungen im Bereich der Künste und ihrem Mehrwert für die Sensibilisierung für Schmerz und Leid anderer. Die Trennung von Wahrheit und Emotionen ist eine künstliche und besonders aus naturalistischer Sicht besteht Zweifel, ob diese Sensibilisierung positive Effekte hat und nicht sogar Gruppendynamiken und Ausschluss verstärken kann. Jedoch bestehen auch berechtigte Gründe, anzunehmen, dass Narrative für die Solidarität mitverantwortlich sind. Es ist deshalb nicht auszuschließen, dass eine Öffnung dieser Narrative auch zu inklusiver Solidarität führen kann. Wie weit diese Öffnungen funktionstüchtig sind, ist bisher noch nicht abschließend untersucht. Erneut zeigt sich, dass weniger Institutionen im Mittelpunkt stehen als gemeinschaftliche Praktiken und Werte auf der Kleingruppenebene.

Für beide Ansätze und damit den Prozess der Pluralisierung gilt, dass die konkret vorgestellten Politiken eher sparsam ausformuliert werden. Untersuchungen zur Rolle der Zivilgesellschaft oder demokratische Partizipation sind mittlerweile aufschlussreicher. Auffällig ist, dass die Komplexität der rortyschen Einsicht sich zwar pragmatisch begründen lässt, an dem pragmatischen Charakter jedoch Zweifel hervorruft. Eine solche Kulturpolitik ist kein einfaches monokausales Vorgehen, bei dem etwas Neues zu erblicken zum solidarischen Menschen führt. Vielmehr wird ein *Reflexionsprozess* beschrieben und angeregt, der ebenfalls einen alltagsfernen Zug trägt. Das gilt für Kontingenzeinsicht als auch für den Bereich der Emotionen. Auch hier baut Rorty auf Emotionskonzepten auf, die wie Aristoteles' »Katharsis« oder Humes »sekundäre Empfindungen« eine kognitive Leistung dazwischenschalten. Pragmatismus als Kulturpolitik ist ästhetisierte Kultur:

> Aus der Perspektive betrachtet, die ich empfehle, wird jeder Versuch, einen Gegner in dieser Weise in die Enge zu treiben, sofort scheitern, wenn sich zeigt, daß die Wand, gegen die er gedrängt wird, nur ein anderes Vokabular, eine weitere Art ist, Dinge zu beschreiben. Dann zeigt sich, daß die Wand nur eine gemalte Kulisse ist, wieder nur ein Menschenwerk, ein Bühnenbild für die Kultur. Eine ästhetisierte Kultur wäre eine,

> die nicht darauf beharrt, daß wir die echte Wand hinter den gemalten Wänden finden, die echten Prüfsteine der Wahrheit im Gegensatz zu Prüfsteinen, die nur kulturelle Artefakte sind. Sie wäre eine Kultur, die gerade dadurch, daß sie zu schätzen weiß, daß alle Prüfsteine solche Artefakte sind, sich die Erschaffung immer vielfältigerer und vielfarbigerer Artefakte zum Ziel setzt. (Rorty 2012b: 99)

Politisierung der Negativität I: neo-pragmatistisch

Eingangs wurde von zwei Weisen gesprochen, in denen sich eine Politisierung der Negativität verstehen lässt. *Erstens* wurde hervorgehoben, dass Negativität als *Bedingung der Möglichkeit, politisch zu sein*, verstanden werden muss. Eine solche Vorstellung basiert auf einem spezifischen Politikbegriff, welcher Politik als Form menschlichen Handelns versteht, bei der das Ergebnis der Handlung nicht Folge externer, universaler Kategorien ist, sondern der Notwendigkeit, überhaupt erst eine (gemeinsame) Entscheidung zu treffen. Trotz seiner Randständigkeit findet Rorty deshalb immer wieder Erwähnung im Kontext radikaler Demokratietheorie als auch dem Diskurs über die Differenz von Politik und dem Politischen (vgl. Auer 2004; Marchart 2016; Selk 2019).[39] Im Mittelpunkt der Zuordnung steht Rortys Antiessentialismus, wie exemplarisch Veith Selk darlegt: »Mit den antiessentialistischen Vertreter:innen der radikalen Demokratieheorie teilt Rorty die Skepsis gegenüber jeglichen Versuchen der Fundierung der Demokratie oder der Menschenrechte durch eine philosophische Letztbegründung« (Selk 2019: 402); ein Zusammenhang, der sich auch in Rortys Verständnis von Demokratie spiegelt, wenn er diese von philosophischer Letztbegründung befreit. Ihr »Vorrang« ist nur aus seiner historischen Position rechtfertigbar. Insofern lässt sich Demokratie als unabschließbarer Prozess und ständige Praxis der Neubefragung verstehen, dem er im Unterschied zu konflikttheoretischen Positionen, wie zum Beispiel Mouffe vertritt, reformistisch und konsensorientiert versteht.

Zweitens wurde die These aufgestellt, dass sich *Negativitätserfahrungen als Momente der Politisierung* verstehen lassen. Ganz basal lässt sich daher sagen, dass Rortys Erkenntniskritik und damit der Verweis auf Rechtfertigung als Basis gemeinsamer Überzeugungen einer solchen Position entsprechen. Für Rorty sind alle Entscheidungen nicht gegenüber einer Wirklichkeit, sondern gegenüber der Rechtfertigungsgemeinschaft darzulegen und zu halten (vgl. Rorty 2005: 21). Dieser radikale Antifundamentalismus und Antirealismus macht aus Philosophie Praxis, mit anderen Worten: Politische Philosophie bildet den Kern von Philosophie überhaupt. Rorty spricht deshalb von dem »Vorrang der Demokratie vor der Philosophie« als auch von Philosophie und Politik als Disziplin neuer utopischer Visionen und nicht von Begründung. Kontingenzeinsicht wurde als das Grundmoment einer ästhetischen Kultur identifiziert. Rorty versteht diesen Zug als Pragmatisierung politischer Philosophie.

Dieser Ansatz bestätigt sich besonders durch seine Kritik an der US-amerikanischen Neuen Linken. Dieser wirft Rorty vor, durch ihren Fokus einer abstrakten Theoretisierung der Demokratie »eine selbstbezügliche akademische Linke hervorzubringen, die in der substantiellen politischen Debatte zunehmend bedeutungslos geworden

39 Selk spricht von zwei Argumenten, die Rorty dazu zählen lassen: Erstens sein Antiessentialismus und zweitens seine Kritik der US-amerikanischen Linken.

ist« (zitiert nach Übersetzung von Selk 2019: 403)[40]. Gemeint sind insbesondere die abstrakten Konzeptionen von Macht, Hegemonie oder des leeren Signifikanten, wie sie sich bei Foucault, Mouffe oder Laclau finden lassen und bis heute besonderer Prominenz in der politischen Philosophie erfreuen. Wie Selk darlegt, ist Rortys Kritik sogar prognostisch zu verstehen, weil er den Fokus der Linken auf Kulturpolitik, als Chance für Rechtspopulist:innen begreift, welche die Lücke der vergessenen sozialdemokratischen Verteilungspolitik füllen (ebd. 2019: 407).

Hier liegt aber auch sein Problem. Wie zu sehen war, läuft Rortys Philosophie auch selbst auf Kulturpolitik hinaus, deren Grundlage eben keine »einfache« Einsicht in die Notwendigkeit alternativen Vokabulars oder bloßen Mitgefühls ist. Sowohl auf der kognitiven als auch auf der emotionalen Ebene ist Rortys Tugend der Kontingenz und Schaffung von Solidarität enorm voraussetzungsreich, wie er auch immer wieder selbst feststellt. Kritisiert wurde deshalb, dass Rorty eine elitäre Position vertritt und zum Apologeten eines westlich-kulturellen Imperialismus wird. Der Kritik kann entgegnet werden, dass Rorty zwar bei der Position des Intellektuellen beginnt, seine gesamte Philosophie aber das Gegenteil einer »Apologie des Status quo« (Selk 2019: 409) ist und auf eine Erweiterung des »Wir« hinausläuft.[41]

3.2 Zygmunt Bauman: Ambivalenz und Solidarität

> Wie alle anderen menschlichen Situationen hat die postmoderne Toleranz und Diversität ihre Gefahren und Ängste. Ihr Überleben ist nicht garantiert – weder durch einen Plan Gottes, die universale Vernunft, die Gesetze der Geschichte oder irgendeine übermenschliche Kraft. In dieser Hinsicht unterscheidet sich die postmoderne Lage natürlich überhaupt nicht von allen anderen Lagen; sie unterscheidet sich lediglich dadurch, daß sie sich dessen aufgrund ihres Wissens bewußt ist, daß sie ohne Garantie lebt, daß sie auf sich selbst gestellt ist. Dies macht sie äußerst ängstlich. Und dies gibt ihr auch eine Chance. *(Bauman 2016c: 404)*

Seit mehreren Jahren gibt es eine Popularität soziologischer Literatur, die dem erstarkten Bedürfnis entspringt, die »eigene Zeit« zu verstehen. Im Gegensatz zum gängigen Trend einer Spezialisierung und Aufsplitterung der Wissenschaften sind es Großentwürfe wie Ulrich Becks Werk *Risikogesellschaft* (2016), Hartmut Rosas Bücher *Beschleunigung* und *Resonanz* (2016, 2019) oder Andreas Reckwitz' Buch *Die Gesellschaft der Singularitäten* (2018), die Aufmerksamkeit erregen. Verwunderlich ist deshalb, obwohl Zygmunt

40 Ursprünglich aus Rorty, 1996: 69.

41 Wenn Habermas Rorty in *Diskurs der Moderne* vorwirft, mit der Auflösung aller Gewissheiten indirekt zur Instabilität des öffentlichen Raumes bzw. der Gesellschaft beizutragen, kontert Rorty in *Kontingenz, Ironie und Solidarität* wie folgt: »[Habermas] hat mehr Angst vor romantischem Umsturz (Hitler, Mao) als vor der erstickenden Wirkung, die die ›Kruste der Konvention‹ (Dewey) haben kann.« **?** Gleichzeitig sind mit dem Aufbrechen der Konvention Rationalitätspotentiale verknüpft: »Ihr Pragmatismus ist die Antithese zum Rationalismus der Aufklärung, obwohl er selbst erst durch den Rationalismus möglich wurde. Er kann als Vokabular eines ausgereiften (von Naturwissenschaft und Philosophie befreiten) Aufklärungsliberalismus dienen.« (Ebd.: 105)

Baumans in den 90ern mit dem Amalfi- und dem Theodor-W.-Adorno-Preis ausgezeichneten Werke die öffentliche Debatte prägten, dass sie heute zum Teil vergessen sind. Dies ist insofern verwunderlich, weil die von ihm beschriebenen Krisen und Probleme, beispielsweise die Migrationsdebatte der 90er, die Zunahme von Identitätspolitiken oder der Zusammenhang von Globalisierung und Kapitalismus, aktueller sind denn je. Vielmehr noch hat eine Lektüre des baumanschen Werks prophetischen Charakter, obwohl seine Arbeiten oft als zu essayistisch und unzureichend mit empirischer Fundierung gedeckt kritisiert wurden.

Die Analysekraft als auch der Streit über seine Arbeiten lässt sich in Bezug zu seiner Biografie setzten. Geboren in einer jüdischen Familie in Polen im Jahr 1925, floh Bauman im Zuge der NS-Zeit in die Sowjetunion. Nach dem Krieg promovierte und habilitierte er in Warschau und war Mitglied des Ministeriums für Öffentliche Sicherheit. Dies führte dazu, dass 2007 eine durch Historiker:innen initiierte Diskussion um seine Vergangenheit beim polnischen Militär und damit als Teil des kommunistischen Machtapparates in öffentlichen Protesten endete (Kastner 2007). Bereits früher war Bauman antisemitischen Kampagnen ausgesetzt und emigrierte deshalb 1967 über Israel nach Großbritannien, wo er bis zum Ende seines Lebens 2017 den Lehrstuhl für Soziologie an der University of Leeds innehatte. Sein Werk spiegelt deskriptiv sowie inhaltlich die Geschichte jüdischer Identitätsfragen im 20. Jahrhundert.

Baumans Werke ähneln von Beginn an der literarischen Form, wie sie Rorty erst in seinem Spätwerk entwickelt. In dem Versuch, seine Zeit in Worte zu fassen und sie verständlich zu machen, bedient sich Bauman weniger klarer Begriffsbildung als starker Metaphorik. Kastner schreibt in einer der wenigen systematischen Darstellungen zu Person und Werk, dass er »Aspekte« untersuche, weil das Werk sich »kohärenter und konsistenter Theoriebildung widersetzt« (Kastner 2000: 12). Das macht es an manchen Stellen schwierig, eine klare Position zu erkennen. (Ebd.: 13) Zum einen tritt Bauman als profilierter Analytiker und Kritiker der Moderne sowie Postmoderne auf. Zum anderen bezieht er selbst normative Position, wenn es um den Mehrwert der Postmoderne geht. Die Zuordnung darf jedoch nicht als eine romantische Ablehnung der Moderne oder priesterhafte Verteidigung der Postmodere gedacht werden. Vielmehr ist es die Idee der Ambivalenz als prägende Heuristik, die sowohl Moderne als auch Postmoderne kennzeichnet und ihre gemeinsame Bedingung der Möglichkeit ist. Die somit gewonnene Kritik an der Postmoderne prägt auch die hier gewählten Autoren, in deren Abfolge sich eine Zunahme von Kritik und Skepsis erkennen lässt. Im Gegensatz zur Rorty tauchen bei Bauman auch Grenzen der Hoffnung für eine neue »Ära der Moral« auf.

Diese Konstellation ist auch kennzeichnend für Baumans breite Publikationsliste. Während seine in der polnischen Periode entstandenen Bücher sich noch Grundfragen der Soziologie und deren Theorien widmen, beschäftigen sich die zu Beginn der Neunziger entstandenen Werke *Dialektik der Ordnung* sowie *Modernität und Ambivalenz* mit Großkritiken an der Moderne und dem Holocaust (vgl. Bauman 1992, 2016c). Hier fällt die Bewertung noch deutlich zugunsten der Postmoderne aus (vgl. Bauman 1995a, 1995b). Bereits ab Mitte der 90er bis in die 2000er dagegen zeigt sich eine Skepsis, die sich insbesondere an politischen Veränderungen und den neuen Krisen westlicher Demokratien festmacht. *Die Krise der Politik. Fluch und Chance einer neuen Öffentlichkeit*

(2000), *Das Unbehagen in der Postmoderne* (2007) und später *Flüchtige Zeiten: Leben in der Ungewissheit* (1999) sowie *Leben in der flüchtigen Moderne* (2016b) zeigen und diskutieren den Bedeutungswandel. In der hier dargelegten Untersuchung muss diese (notwendige) Doppeldeutigkeit der Postmoderne mit einbezogen und als ihr eigentlicher Kern deutlich werden. Dass die hier unternommene Lesart plausibel ist, bekräftigt das kurz vor seinem Tod erschienene Buch *Retropia*, in dem er, wie auch Rorty, die Frage stellt, wie Gemeinschaftlichkeit im Kontext von radikaler Pluralität noch möglich ist.

Die folgenden Abschnitte sind analog zur bisherigen Argumentationslogik angelegt. Zunächst wird unter *Kritik der Moderne (3.2.1)* sein eigener Ansatz eines Angriffes auf Wahrheit und Fundamente nachvollzogen. Zweitens wird dargelegt, wie diese Kritik in seinem *Verständnis von Ambivalenz (3.2.2)* mündet. Erneut steht anschließend die normative Aufwertung als *Schaffung von Solidarität (3.2.3)* im Mittelpunkt, um zum Schluss diesen Zusammenhang auf Baumans *Ausführungen zur Politik* (3.2.4) als einer eigenen Handlungsform zurückzubeziehen.[42]

3.2.1 Kritik der Moderne

Über die Moderne wurde viel geschrieben und noch mehr Kritiken fußen auf jenen Beschreibungen. Dieser Fakt macht es schwierig, und dies wurde im ersten Kapitel diskutiert[43], einen einheitlichen Begriff von ihr darzulegen. Wie Zima zeigt, hängt vor allem von der Perspektive des Zugangs ab (vgl. Zima 2016: 19ff.), ob man diese als regressiv oder progressiv begreift. Die dezidierte Lesart Baumans soll folgend verdeutlichen, wie er den Begriff der Postmoderne einerseits als positives Gegenbild und anderrseits als Krisendiagnose entwickelt.

Trotz der Einordnung der hier analysierten Autoren unter dem Begriff der Postmoderne zeigt sich deren Verortung innerhalb philosophischer Traditionen. Baumans Kritik wird von ihm selbst als auch in Abhandlungen zu seinem Denken in der Tradition der Kritischen Theorie verstanden. Wie er zu Beginn von *Moderne und Ambivalenz* betont, geht es ihm darum, »Fleisch um das Skelett der *Dialektik der Aufklärung* zu hüllen« (Bauman 2016c: 32). Damit werden der hier gewählte Zugang und die Parallelität zu Rorty deutlich. Obwohl letzterer eine Kritik an der analytischen Philosophie und deren praktischen Konsequenzen formuliert, Bauman dagegen die Erfahrungen des Holocaust zum Startpunkt nimmt, üben beide Rationalitäts- und Vernunftkritik. Bereits wie bei Adorno und Horkheimer findet eine Identifikation der Moderne mit instrumenteller Vernunft statt, jedoch wird die Ablehnung einer rettenden Vernunft noch radikalisiert.[44] Vernunft lässt sich nicht als Anker einsetzen, sondern ist bei Bauman, wie Beilharz darlegt, immer »klassifikatorisch« (Beilharz 2002: 258). Die radikalisierte Kritik beinhaltet zwei Perspektiven: Zum einen die Feststellung, dass Ambivalenz und Kontingenzerfahrungen am Beginn der Moderne stehen. Zum anderen, dass sich die

42 Vorarbeiten finden sich in *Zwischen Verrohung und Sensibilisierung. Chancen einer Emotionalisierung des Politischen bei Richard Rorty und Zygmunt Bauman* (Ramin 2021d).

43 Siehe hierzu Kapitel 1.3 »Zeitdiagnsose: Zwischen Moderne und Postmoderne«.

44 Bauman ist Kritiker der habermasianischen Fortführung der Kritischen Theorie.

Moderne auszeichnet durch ihren spezifischen Umgang mit diesen, dem Versuch der Überwindung.

Die Form der erweiterten Kritik wird deshalb das erste Kapitel prägen. Zuerst wird anhand der zentralen Metaphorik des *Staates als Gärtner* die Moderne als Kontrollbedürfnis sowie erweiterter Möglichkeitsraum verstanden. Zweitens werden, aufbauend auf jene Metapher, deren Grenzen thematisiert. Das *Andere der Ordnung* steht synonym für die durch Kontrolle erzeugten Ausschlüsse. Abschließend öffnet die Gegenüberstellung von Kontrolle und Ausschluss die der Moderne eingeschriebenen unauflösbaren Spannungen und damit für Bauman das *Scheitern ihres Anspruches auf Objektivität.*

Staat als Gärtner

Für keine These ist Bauman bekannter als für seine Einordnung des Holocausts in die Geschicke der Moderne. In *Dialektik der Ordnung* argumentiert er, dass die Verbrechen, begangen durch die Nationalsozialist:innen, nicht nur eine »singuläre Eruption vormoderner (barbarischer, irrationaler) Kräfte« (Bauman 2016c: 40) auf dem sonst geraden Weg zum Fortschritt, sondern genuin mit ihm verbunden sind. Bauman kritisiert, dass in einem Großteil der Analysen der Holocaust »exotisiert« und »marginalisiert« wurde (ebd.: 39). Ihn hatte insbesondere die Beobachtung erschüttert, dass »die Soziologie nichts Substanzielles zur Analyse des Holocaust beigetragen hatte, weil sie die Ermordung der europäischen Jud:innen bloß als eine Art Betriebsunfall der westlichen Fortschrittsgeschichte ansah« (Etzemüller 2017).

Ausgangspunkt der Untersuchung und der Wende zur Moderne ist für ihn das Jahr 1648. Infolge der Religionskriege wurde mit dem Westfälischen Frieden als Konfliktlösungsmechanismus beschlossen, dass den Fürsten die souveräne Entscheidung über die Religionsausübung in ihrem jeweiligen Territorium unterliegt. Das dadurch in Kraft getretene Prinzip der Souveränität war Grundlage für die Entstehung von Nationalstaaten und deren globaler Verbreitung. Für Bauman entstand dadurch ein Ordnungsmodell, welches er mit der viel rezipierten, aber auch kritisierten Metapher des Gärtnerns umschreibt: »Der moderne Staat war ein Gartenbau betreibender Staat.« (Bauman 2016c: 35) Was meint diese Metapher und die durch sie artikulierte Kritik?

Ganz basal ist ein Garten eine künstliche, vom Menschen angelegte Umformung der Natur zum Zweck ihrer Nutzbarmachung. Er unterliegt immer der Kontrolle, in dem jedem Objekt und jeder Pflanze ein Ort zugewiesen wird sowie differenziert wird zwischen den Pflanzen, die nützlich sind, und eben solchen, die entfernt werden müssen. Mit den philosophischen Anforderungen im Kontext der Moderne, so Bauman, wurde Gesellschaft als eine von Menschen gemachte gedacht und ebenso kultiviert. Die Säkularisierung von Politik (vgl. Habermas 1976) machte dem menschlichen Zugriff entzogene Faktoren wie Gott oder Natur als Quellen der Legitimation unmöglich. Bauman beschreibt dies nicht als ontologische Frage, sondern als eine Veränderung über die Auffassung der Welt, welche im Kontext der Aufklärung einen Qualitätssprung in Sachen Herrschaft hervorbrachte. Ohne es detailliert auszuformulieren, zeigt er, wie die Idee der Selbstgesetzgebung ihren Beitrag zur Idee der Steuerungsfähigkeit leistete. Er schreibt: »Während der ganzen Epoche der Moderne harmonierte die gesetzgebende Vernunft der Philosophen wunderbar mit den nur allzu materialistischen Praktiken

der Staaten.« (Bauman 2016c: 41) In Anlehnung an Rorty hat Philosophie als Fundamentalwissenschaft mit ihrer Zielsetzung des Aufspürens der letzten (Erkenntnis-)Gründe und strengen Allgemeinheit ihr Korrelat in »fundierender Politik« (ebd.: 50). Die Souveränität der menschlichen Person im Namen der Vernunft glich der »Souveränität der als Prinzip der Universalität legaler oder philosophischer Prinzipien vorgestellten Legislativen Gewalt« (ebd.: 51). Der Idee innerer Herrschaft folge die Idee der Herrschaft der Gesellschaft bzw. ging mit ihr einher. Nur Menschengemachtes konnte sich behaupten.

Neben diesem Antrieb erweiterten auch die Philosophie und die aus dem Steuerungswillen wachsende Wissenschaft den menschlichen Handlungsbereich als Grundlage für das neue Projekt. Bauman schließt sich der These an, dass der mit der Moderne verbundene Wunsch nach Kontrolle auf der modernen Entdeckung einer vom Menschen im viel größeren Maße gestaltbaren Welt fußt. Beispielsweise zeigt der bereits erwähnte Makropoulos in *Modernität und Kontingenz* und aufbauend auf die Schriften Blumenbergs, wie das Zusammenspiel von gestaltbarer Wirklichkeit und Ordnungswünschen in »einer selbstmächtig geschaffenen Kulturwelt« kumuliert, »die alle Naturwelt überbieten soll« (Makropoulos 1997: 31). Ohne auf historisch kausale Abhängigkeiten einzugehen, wird argumentiert, dass Gestaltungsdrang und Bewusstsein für Ambivalenz und Kontingenz als Ausdruck des Gestaltungsrahmens im Narrativ der Moderne verbunden sind.

Dass folglich der Nationalstaat in den Mittelpunkt rückt, ist deshalb nicht verwunderlich. Erst mit der Einheit von Gesellschaft und Staat waren die Mittel gegeben, eine solche Umgestaltung möglich zu machen.[45] In dem so formulierten Zusammenhang zwischen theoretischen Ansprüchen und praktischer Umsetzung wurzelt nach Jung auch Baumans Kritik an der Soziologie (vgl. Junge/Kron 2002: 7-51). Die Kritik fußt auf zwei Formen der Blindheit, die miteinander verbunden sind. Zum einen galt alles scheinbar Archaische, wie der Holocaust, als präsozial und Folge von alten, noch nicht reparierten und kultivierten Mechanismen menschlichen Handelns. Zum anderen folgte daraus die Hoffnung, »die moderne Zivilisation durch eine konsequente Anwendung [...] präventiver soziologischer Modelle garantieren zu können, denen sie angeblich ihre Beherrschbarkeit verdankt« (Bauman 1992: 17). Damit ist die Soziologie als Disziplin mit ihrem Fokus auf die Gesellschaft und deren Ordnungsverhältnissen Konsequenz der praktischen Fragen innerstaatlicher Kontrolle und nicht ein neutrales Mittel der Beurteilung. In *Dialektik der Ordnung* zeigt Bauman auf, wie die »Soziologie ihre Dienste den Machthabern als Gestaltern von Bedingungen« anbot, »die nach bestimmten Mustern voraussehbares menschliches Verhalten sichern« (Kastner 2000: 53) sollten.

Die neuen Formen der Kontrolle, das künstliche Herstellen und Pflegen des Gesellschaftskörpers, nennt Bauman folgend *Sozialtechnologie* (*social engeneering*). Sie umfasst alle Strategien, die der Vision verpflichtet sind, eine gute und gesunde Gesellschaft zu erzeugen. Mit dem Entstehen der modernen Verwaltungsstruktur sowie Bürokratisierung eröffneten sich größere Möglichkeiten des gesellschaftlichen Managements. Diese neue Form des Managements war vor allem an einer instrumentellen Umsetzung interessiert und hatte darin ihren Wert. Arbeitsteilung und Effizienz führten zu einer

45 Bauman nimmt diesbezüglich einen Argumentationschritt von Marchart vorweg, indem er auf die Ungründbarkeit von Gesellschaft innerhalb der Soziologie verweist.

Ausrichtung an zweckrationalen Kriterien, die der moralischen Bewertung entzogen waren. Baumans Analysen in *Dialektik der Ordnung* erinnern damit stark an Arendts Urteil über den Nationalsozialismus und auch die Kontroverse, die sie durch ihre Beurteilung des Adolf-Eichmann-Prozesses ausgelöst hatte. Mit dem Term »Banalität des Bösen« (Arendt 2015) zeigte Arendt, dass die Verbrechen weniger in einer Inkarnation des Bösen gründen, sondern in der »technischen Substitution moralischer Verantwortlichkeit« (Peterson 2002: 120). Erst unter der organisatorischen und ideellen Rationalität der modernen Verwaltung war eine organisierte Massenvernichtung möglich.

Weiterhin erinnern die von Bauman gewählten Beispiele für Sozialtechnologie, wie die Aussortierung von »Schwachsinnigen« oder bestimmter als ungesund bewerteter Bevölkerungsgruppen, an die Arbeiten Foucaults, ohne dass dieser jedoch explizit erwähnt wird. Foucault beschreibt wesentlich umfangreicher in *Überwachen und Strafen* (2014), in *Die Geburt der Biopolitik* (2015) sowie in seinen Studien zur Gouvernementalität (vgl. Vasilache 2014), wie sich innerhalb der Moderne Disziplinierungsmaßnahmen veränderten und verfeinerten: »Anstatt einheitlich und massenweise alles zu unterwerfen, was ihr untersteht, trennt sie [die Macht], analysiert sie, differenziert sie, treibt sie ihre Zersetzung bis zu den notwendigen und hinreichenden Einzelheiten.« (Foucault 2014: 220) Zweck dieser neuen Disziplinen war nicht mehr die Eliminierung oder zumindest Beseitigung des Delinquenten, sondern vielmehr Formung und Kontrolle des Körpers, in Baumans Metapher, des Gartens.

Ob organisierte Massenvernichtung oder Biopolitik, beide Varianten sind Ausformungen moderner Sozialtechnologie, das Produkt einer Idee der Formung von Gesellschaft verbunden mit gesteigerten Mitteln ihrer Ausführung. Sozialtechnologie ist somit die mit »Hilfe künstlicher Mittel vorgenommene Schaffung jener ambivalenzfreien Homogenität, die die schmutzige und undurchsichtige soziale Realität selbst nicht hervorgebracht hat« (Bauman 2016c: 69). Das Bild des Staates als Gärtner verbindet somit Weltbild, theoretische Ordnungsansprüche und technische Mittel einer spezifisch modernen Gestaltungspraxis.

Während Foucault versucht, die Arbeit der Macht »im Kleinen« aufzuzeigen, sind die von Bauman verwendeten Beispiele wesentlich extremer. Mit dem Fokus auf Genozide bleibt er – vielleicht auch zu Illusionszwecken – bei den radikalen Varianten des Ordnungsdrangs stehen. Gerade an den Extremfällen muss sich zeigen, dass diese keine Ausnahme sind, sondern unter demselben Anspruch der Zivilisation ablaufen:

> Insbesondere ließen sie sich von der gar nicht einmal idiosykratischen, eher typisch modernen Überzeugung leiten, daß der Weg zu einer solchen Gesellschaft über das endgültige Zähmen der inhärent chaotischen natürlichen Kräfte und über die systematische und, wenn nötig, rücksichtslose Ausführung eines wissenschaftlich entworfenen, rationalen Planes führte. (Bauman 2016c: 55)

Jener breite Zugang außerhalb regional spezifischer Entwicklungen erlaubt es Bauman, einen breiten Begriff von Totalitarismus zu entwickeln. Das ist deshalb wichtig zu betonen, weil damit ein eigenes Strukturmerkmal für die Moderne festgemacht wird, welches auf Nazideutschland, die Einwanderungspolitik Amerikas sowie den modernen Kommunismus zutrifft. Auch Letzterer war ein »sehr lernwilliger und getreuer Schüler des Zeitalters der Vernunft und der Aufklärung und unter ihren Erben intellektuell wohl

am konsistentesten« (Bauman 2016c: 66). Diese Allgemeinheit hat Vorteile sowie Nachteile. Sie macht zwar den Zusammenhang zwischen Rationalität und ihren praktischen Folgen deutlich, vergisst aber die jeweils spezifischen Kontexte. Die Vernichtung der Juden und Jüdinnen ist somit keine deutsche Sondergeschichte (vgl. Varcoe/Kilminster 2002: 59), sondern reiht sich ein in die Genozide der Moderne und deren strukturelle Dispositionen.

Was Bauman damit betont, ist der Zusammenhang von Ordnung und Gewalt. Ziel und Narrativ des Zivilisationsprozesses, beschrieben als Moderne, war das Schaffen von Ordnung innerhalb eines Zustandes natürlicher Unordnung: »Ordnen – die Ordnung planen und ausführen – ist wesentlich eine rationale Aktivität, die mit den Prinzipien moderner Wissenschaft und, allgemeiner, dem Geist der Moderne in Übereinstimmung steht.« (Bauman 2016c: 69)[46] Mehrfach zeigt Bauman, wie innerhalb dieser Erzählung Natur bzw. das als Natur Aufgefasste wild, ziellos und verdorben dargestellt, das vom Menschen Geschaffene dagegen als Harmonie gedacht wird (vgl. Bauman 2016c: 71). Für die Ordnung selbst sind zwei Momente feststellbar: Zum einen ist sie hierarchisch und damit als Herrschaft organisiert. Ordnungen teilen zu und systematisieren etwas Ungeordnetes und üben aufgrund ihres Anspruches Zwang aus. Hier schließt Bauman an Lyotard und dessen Kritik am Philosophenkönigtum an, denn es gilt, dass derjenige, der die Wahrheit/Ordnung erkannt hat, diese nicht nur für sich behalten soll. Er wird ermutigt, zu herrschen und als Gesetzgeber zu fungieren, weil Vernunft und Weisheit ihn mit dieser Gabe des Herrschens ausgestattet haben und weil die normative Kraft des Wissens auch die anderen im Bann halten kann. Zum anderen sind Ordnungen dualistisch und asymmetrisch, weil sie in eine Gruppe spalten, für die die Ordnung gemacht ist, und eine, die notwendig zur Legitimation ersterer dient: »Ordnung zu schaffen und zu bewahren, bedeutet Freunde zu erwerben und Feinde zu bekämpfen.« (Ebd.: 48) Beide Formen, Herrschen und Teilen, sind damit Ausführungen von Gewalt, die das Andere (Fremde, Barbaren etc.) nicht ignoriert, sondern bewusst kontrollieren will. Kastner behauptet demnach zu Recht, Baumans Kritik der Moderne will den »Glauben an die gewaltreduzierende Wirkung der Rationalität […] erschüttern« (Kastner 2000: 49).

Interessanterweise ähnelt diese Darstellung stark dem 2017 erschienenen Werk *Gesellschaft der Singularitäten* von Reckwitz und dessen Beschreibung der Moderne als »doing generality« (Reckwitz 2018: 27ff.). Die Wiederholung der baumanschen Thesen bestätigt dessen Analyse und diagnostische Weitsicht für die Krise einer rationalisierenden sowie systematisierenden Moderne. Was Bauman leistet, ist eine Metaerzählung über die lyotardschen »Großerzählungen« der Moderne hinaus. Aus dem Dreigespann von (fundierender) Philosophie, (fundierender) Wissenschaft und (fundierender) Staatsmethode ergab sich ein Anspruch auf Kontrolle, der im Sinne der *Dialektik der Aufklärung* übertrieben und idealisiert wurde: »Die Techniker der menschlichen Seele

46 Insbesondere findet sich Ordnung als wertvolle und rechtfertigende Kategorie innerhalb der politischen Ideengeschichte. Bereits in der Antike steht das Chaos der Notwendigkeit gesellschaftlicher Ordnung gegenüber. Der Höhepunkt des Ordnungsdenkens findet sich in der Rechtfertigung von Souveränität in Hobbes *Leviathan* als Prototypen der Moderne. Der Naturzustand ist das negative Gegenstück zum Staat und begründet diesen.

haben ihre Vorläufer in den Aufklärern, denen die soziale und materielle Welt nichts anderes als ein leerer Bogen Papier war, der seiner Bedruckung entgegensah.« (Beilharz 2002: 259) Zwar argumentierte Bauman nie dafür, dass die Moderne notwendigerweise in den Holocaust führen musste, sie gilt aber mit ihrer »Kunst der rationalen Organisation« (Peterson 2002: 119) als notwendige Voraussetzung. Seine Pathologien zeigen sich im Bild des *Staates als Gärtner*.

Die Metapher darf jedoch nicht vereinfachend gelesen werden. So kritisiert Etzemüller, dass es auf der von Bauman untersuchten Makroebene so scheint, als ob mit der Auflösung von Ordnung die Probleme der Moderne beseitig werden. Nur beiläufig, so schreibt er,

> hat Bauman von denjenigen Pflanzen gesprochen, die gehegt werden sollten, und vollkommen aus dem Blick geriet ihm die Frage, welche Pflanzen ein Gärtner zu welcher Zeit eigentlich als »Unkraut« oder aber als Heilkraut bezeichnete. Förster sprechen neutraler von »Begleitwuchs«, Bauman dagegen engte seine Metaphorik narrativ ein und stülpte sie der gesamten Moderne über. (Etzemüller 2017)

Dass diese Kritik trotz des Fokus auf extreme Auswüchse der Moderne fehlgeht, soll in den folgenden Kapiteln gezeigt werden. Erst dann erschließt sich die Frage der Ambivalenz als Anzeichen unlösbarer Spannungen, ob zwischen Partikularismus und Universalismus, Individualismus und Kollektivismus, Rationalismus und Romantik sowie entscheidend: Moderne und Postmoderne.

Das Andere der Ordnung

Um der eben angedeuteten Komplexität gerecht zu werden, ist es notwendig, sich den Folgen und Opfern der veränderten Gewaltstruktur zu zuwenden. Viele von Baumans Analysen drehen sich um Figuren des Fremden und konkret um Rassismus als Erscheinung modernen Ordnungsverlangens. Mit der Figur des Fremden wird eine Gestalt verbunden, die sich vom Feind unterscheidet und die Methoden des Gärtners provoziert. Es gilt zu zeigen, dass dieses Ordnungsverlangen nicht nur ausgrenzt und vernichtet, sondern das jeweils »Andere der Ordnung« erst und gesteigert produziert. Für Bauman läuft die moderne Suche nach Eindeutigkeiten auf zwei Strategien hinaus.

Die erste Strategie entspricht dem beschriebenen dualistischen Bild von Freund und Feind. Der Andere ist als Gegenstück konstitutiv für das Eigene und bestimmt, wer zur Gemeinschaft gehört und wer nicht: »Nur dadurch, daß sie das, was sie nicht sind, in dem Gegenbild der Feinde kristallisieren und verfestigen, können die Freunde behaupten, was sie sind, was sie sein wollen und wofür sie gehalten werden möchten« (Bauman 2016c: 92) – eine gängige These soziologischer sowie anthropologischer Forschung. Obwohl ein asymmetrisches Verhältnis zwischen Freund und Feind besteht, kommt ihnen derselbe Status zu, weil in jedem Fall die Welt geordnet und strukturiert wird. Beide sind »archetypische Formen der Vergesellschaftung« und, wie Bauman in Bezug auf Derridas Analysen in *Politik der Freundschaft* (2015) zeigt, mit ihr grundlegend verbunden. Die »alte« Welt war oder sollte eine Welt dichter Soziabilität sein, indem sie »vollständig mit Freunden und Feinden angefüllt war« (Bauman 2016c: 105) ohne Beimengung von Zwischengruppen.

Der Fremde dagegen ist der eigentliche Ausgangspunkt jener Einteilung und gleichzeitig ihr Ergebnis. Ausgangspunkt ist er, weil der Nationalstaat analytisch gesehen ein künstliches Gebilde ist, welches die Einheit, die imaginäre Gemeinschaft, erst aus den Fremden herstellen muss. Der Gärtner homogenisiert und trennt. In *Gemeinschaften* beschreibt Bauman beide Bewegungen in der Geschichte des Nationalstaates jeweils als Herstellung von Ordnung und Eindeutigkeit (vgl. Bauman 2017a).

Gegen diesen behaglichen Antagonismus, »dieses von Konflikten zerrissene Zusammenspiel von Freunden und Feinden rebelliert der Fremde« (Bauman 2016c: 95). Als Figur steht er archetypisch für das Unbestimmte, weil er sich der Zuordnung entzieht. Der Fremde ist nicht einfach woanders, sondern er ist Teil der Lebenswelt und damit relevant: »Er hat seinen Weg in die Lebenswelt uneingeladen gemacht, wodurch er mich auf die Empfängerseite seiner Initiative gestellt, mich zum Objekt des Handelns gemacht hat, dessen Subjekt er ist.« (Ebd.: 101) Mit Verweisen auf Simmel wird dargestellt, wie der Fremde durch seine Nähe und gleichzeitige Ferne die alltägliche Ordnung ins Wanken bringt (vgl. Simmel 1908). Bauman bezeichnet dies auch als »hermeneutisches Problem« (Bauman 2016c: 97). Bezüge zur Bedeutungstheorie sowie Psychologie sollen deutlich machen, dass es ein Verlangen nach Verhaltenssicherheit und Zuordnung gibt, welches Vergesellschaftung gewährleisten soll. Das Dazwischen des Fremden, seine Unklassifizierbarkeit und nicht seine »bis-jetzt-Unentschiedenheit« hat zur Folge, dass er als Bedrohung wahrgenommen wird, weil er die Möglichkeit der Vergesellschaftung behindert und damit selbst Macht bekommt:

> Sie [die Fremden] machen Schluß mit der ordnenden Macht der Opposition und ebenso mit der ordnenden Macht des Erzählers der Opposition. Oppositionen ermöglichen Wissen und Handeln; Unentscheidbare lähmen sie. Unentscheidbare exponieren brutal das Künstliche, die Fragilität, das Heuchlerische der lebenswichtigsten unter den Trennungen. Sie bringen das Außen nach innen und vergiften das Tröstende der Ordnung durch den Argwohn des Chaos. (Bauman 2016c: 97)

Für Bauman ist dieses Dilemma zwanghafte Folge des Projektes Nationalstaat, weil das Projekt, verstanden als Suche nach Homogenität innerhalb eines großen und pluralen Territoriums Integrität erzeugen musste. Deshalb gehören der moderne Staat und Nationalismus konstitutiv zusammen, denn »die staatlich erzwungene Homogenität ist die Praxis der nationalistischen *Ideologie*« (ebd.: 109). Der Staat ermöglicht die Umsetzung (Sozialtechnologie) des Narrativs (Nationalismus). Solange also territoriale und funktionale Trennungen möglich waren und noch der Glauben bestand, die Einordnung basiere einfach auf fehlendem Wissen und ergebe sich schon durch die Erweiterung dieses Wissens, war das Projekt nicht in Gefahr. Die Figur des Fremden jedoch bringt ins Bewusstsein, dass die Ordnungen der bürgerlichen Gesellschaft nicht natürlich, sondern vom Menschen hergestellt sind. Damit verlieren die Ordnungen an Überzeugungskraft und die Sozialtechniken wirken willkürlich und gescheitert, solange sie den Fremden nicht systematisieren können. Eine »An-Aus-Identität« (ebd.: 115) wäre für das Projekt des Nationalstaates viel zu brüchig und nicht integrativ genug. Baumans Metaphern sind deshalb radikal. Der Fremde ist aus Sicht der Moderne eine »Krankheit der multiplen Inkongruenz« und »tödliches Gift« (ebd.: 104). Es folgt die

These: »Der Nationalstaat ist primär dazu bestimmt, mit dem Problem des Fremden, nicht mit dem der Feinde fertig zu werden.« (Ebd.: 108)

Folglich mussten neue Methoden und (Sozial-)Technologien entwickelt werden. Die offensichtlichste und erste Reaktion ist die der physischen Ausgrenzung, um Fremdheit unsichtbar zu machen. »Reservate, Homeland, und ethische Ghettos sind die bekanntesten solcher Varianten« (ebd.: 112), so Bauman. Interessanter sind jedoch die Mechanismen, die von Bauman als *kulturelle Ausgrenzungen* beschrieben werden. Kann der Fremde nicht auf physische Distanz gehalten werden, gilt es ihn geistig zu neutralisieren. Insbesondere die gesellschaftliche Institution des Stigmas ist eine Variante, »moralische Verworfenheit zu signalisieren« (ebd.: 114). Das *Stigma* als sichtbares Zeichen eines Fehlers und Makels macht es leicht, eine Differenz zu betonen, die nicht aufgehoben werden kann und deshalb eine permanente Ausgrenzung rechtfertigt. Diese Renaturalisierung und entzogene Gestaltbarkeit ist eigentlich unmodern, da entgegen dem Glauben an menschliche Gestaltungsfreiheit dem »Schicksal seine Würde zurück« gegeben wird und sie einen »Schatten auf die grenzenlosen Möglichkeiten der Vervollkommnung« (ebd.: 116) wirft. Die so beschriebene Gegensätzlichkeit deutet auf die unüberwindbaren Spannungen des Projektes der Moderne hin.

Es ist dieselbe Spannung, die weiterhin für die *Methode der Assimilation* als »spezifischste, authentischste moderne Politik des Nationalstaates« (Bauman 2016c: 117) erörtert wird. Assimilation heißt zunächst, entgegen dem Stigma, dass eine Anpassung, vor allem kulturell, möglich ist. Unter der Idee absoluter Gestaltbarkeit kann sich jeder potentiell einordnen. Als Methode hat sie jedoch das Gegenteil zur Folge, indem sie indirekt bestätigt, was zu beweisen war, und zwar die »Überlegenheit und [das] Wohlwollen der einheimischen Herrscher« (ebd.: 118). Umso mehr der Versuch unternommen wird, sich den Einheimischen anzupassen, ihr Verhalten und ihre Bräuche zu übernehmen, sich ununterscheidbar zu machen, umso mehr weicht das Ziel zurück. Für Bauman typisch beschreibt er diesen Widerspruch an der Geschichte der Juden und Jüdinnen in Europa. Gerade ihr Versuch, die Zugehörigkeit, beispielsweise zum Deutschtum, beweisen und darlegen zu müssen, replizierte die Differenz. Der offensichtlich erworbene Charakter kultureller Eigenschaften passte schlecht zu der scheinbaren und inszenierten Natürlichkeit der nationalen Gemeinschaften. Bauman beschreibt dies mit gewohnt literarischen Worten: »Man kann nicht an die Tür klopfen, wenn man nicht draußen ist.« (Ebd.: 130)[47]

Die radikale Folge dieser Methode ist die Entstehung von *Rassismus*. Er ist, so Bauman, »der natürliche Weg, das Ziel des Assimilationsprogrammes zu retten« (ebd.: 134), und damit eine spezifisch moderne Angelegenheit. Bauman beharrt deshalb auf der Unterscheidung von Heterotrophie, Fremdenhass, Antisemitismus und eben Rassismus. Die ersten drei sind nicht spezifisch modern, sondern als grundlegende Reaktion auf Angstgefühle durch Mehrdeutigkeit entstanden (vgl. Kastner 2000: 88). Sie sind eine historisch schon immer vorhandene Antwort auf das Andere. Rassismus beinhaltet

47 An anderer Stelle heißt es auch: Assimilation agierte nur unter dem Deckmantel der Toleranz, war jedoch »eine Kriegserklärung an semantische Mehrdeutigkeit, an die Über- oder Unterbestimmung von Qualitäten. Sie war ein Manifest des »entweder/oder«-Dilemmas: der Pflicht, zu wählen und unzweideutig zu wählen« (Bauman 2016c: 170).

zwar diese Ängste, ist aber im Gegensatz dazu mit dem Beweis der Andersartigkeit verbunden. Das heißt, »Rassismus unterscheidet sich durch die Behauptung und wissenschaftliche Fundierung irreversibler Andersartigkeit und die Forderung oder das Verlangen nach umzusetzenden Konsequenzen daraus« (Kastner 2000: 86). Unter dem Assimilationsdruck des Nationalstaates besteht der Zwang, die Andersartigkeit des Anderen erst beweisen zu müssen, damit die Differenz und das Scheitern des Assimilationsprojektes trotz Gleichheitspostulat bestehen können. Dadurch radikalisiert sich die Kategorie des Fremden, sie ist auf einmal natürlich *und* wissenschaftlich bewiesen. Sie ist eine Art menschengemachter Natur. Bauman zeigt, dass sich erst in der Moderne die Notwendigkeit entwickelte, menschliche Eigenschaften und Unterschiede nicht nur an weichen, kulturellen Mustern festzumachen. Rassismus ist deshalb ein explizit politisches Programm, weil er auf den ordnenden Ansprüchen des Nationalstaates ruht und die Wissenschaft im Dienst dieses Anspruches steht. Genozid sowie Holocaust sind Teil des Assimilationsdruckes.

Mehrfach wurde kritisiert, dass ein solcher Begriff von Rassismus zu kurz greift und dessen Erscheinen außerhalb oder nach der Moderne ignoriert. Gerade die seit 2015 so proklamierte »Flüchtlingskrise« und das Wiedererstarken rassistischer Semantiken zeigen die nicht überwundenen Paradoxien des Assimilationsprojektes. Rassismus ist neben seiner struktuellen Verankerung auch ein individuelles Phänomen und nicht nur politisches Programm. Zugutegehalten werden muss Bauman dennoch die Erkenntnis, dass Ressentiment und Vorurteile nicht automatisch rassistisch sind oder in Vernichtung münden. Soziologische und soziobiologische Forschung bestätigen, dass die Notwendigkeit sozialer Kohäsion immer ein Anderes der Ordnung kennt. Seine Analyse hebt den spezifischen Charakter und die Paradoxien des Projektes Moderne hervor: Die Idee gesellschaftlicher Ordnung und Gestaltbarkeit, unterstützt und bewiesen durch Wissenschaft und Philosophie, scheitert an der Reproduktion derer, die sie eigentlich beseitigen wollen, den Fremden. Je mehr getrennt und untersucht wurde, desto mehr kamen die *Unbestimmbaren zum Vorschein*.

Auflösung der Objektivität

Es ist im Anblick der bisherigen Schilderungen offensichtlich, dass Bauman der Moderne wenig Sympathie entgegenbringt. Seine Schriften haben durchgängig zum Ziel, die negativen Folgen dieser Epoche aufzuzeigen und damit gleichzeitig ihr Ende einzuläuten. Bauman wurde deshalb nicht umsonst eine pessimistische Grundhaltung unterstellt, welche auch seine weiteren Arbeiten zur Postmoderne prägten (vgl. Dawson 2012). Zumindest für die Moderne ist dieses Urteil zutreffend, muss aber präzisiert werden.

Im Gegensatz zu Rorty ist Baumans Ausgangspunkt wesentlich politischer und damit auch, zumindest auf der Ebene der Abschreckung, effektiver. Er geht nicht von argumentativen Schwierigkeiten innerhalb der analytischen Philosophie und der Philosophie des Geistes aus, sondern der Erfahrung des Genozids im 20. Jahrhundert. Aber auch ohne diese Einlassungen fußt seine Kritik auf einem Zusammenhang von Theorie und Praxis, welcher sich an Begriffen wie Wahrheit, Gewissheit, Objektivität sowie dem wissenschaftlichen Drang nach letzten Gründen festmachen lässt.

Der einfachste Einstieg findet sich in seinen Ausführungen zu *Wissenschaft und Philosophie*. Es gehört zu dem Anspruch und Status von Wissenschaften, dass das dort erzeugte und entdeckte Wissen vom Alltagswissen unterschieden ist. Wissen legitimiert damit zum einen bestimmte Ordnungen und ermöglicht zum anderen neue Formen der Sozialsteuerung. Gerade wie im Fall des Rassismus zeigt es sich als Mittel von Politik und dem Willen zur Steuerung der Natur. Die normative Entleerung der Forschung als Glauben an eine neutrale Sicht auf die Welt führte zur Verdrängung ethischer Fragen. Bauman kritisiert maßgeblich das Konzept *instrumenteller Rationalität*, orientiert an Horkheimer sowie der Kritischen Theorie im Allgemeinen, welches allein die effizienten Mittel und damit technische Machbarkeit akzeptiert. Ursächlich für diese Entwicklung ist auch die neue Organisation der Wissenschaften. Vertikale und horizontale Arbeitsteilung als auch die Spezialisierung in Fachbereiche erleichterten, ganz im Duktus bürokratischer Vorgänge, das Ausblenden gesellschaftlicher Konsequenzen. Kurz vor seinem Tod behauptete Bauman deshalb in einem Interview zynisch, dass die Organisationsstruktur der Wissenschaften das letzte Überbleibsel des Feudalismus sei (vgl. Ordóñez Roig/Sanz Rozalén 2013).

Der Fokus auf Zweckrationalität und die Bürokratisierung ermöglichten folgend einen *Distanzierungsprozess* (vgl. Bauman 2016c: 77ff.). Die Distanzierung führt anschließend zu Dehumanisierung und zum Ausblenden ethischer Fragen. Bauman schließt sich an dieser Stelle gängiger Wissenschaftskritik[48] an, die symbolisch als die Ersetzung des Individuums durch die Zahl zu denken ist. Mit besonders ausführlichen Erläuterungen zum Milgram-Experiment (vgl. Bauman 1992: 166ff.), bei dem die Bereitschaft, jemandem auf Anweisung einer Autoritätsperson hin Schmerz zuzufügen, getestet wurde, zeigte sich ein deutlicher Zusammenhang zwischen räumlicher Nähe und Distanz in Bezug auf diese Bereitschaft. Je entfernter die Testperson dem vermeintlichen Opfer war, umso leichter fiel es, ihr Schmerz zu verursachen. Bauman fasst deshalb in Bezug auf die Rolle der Wissenschaften zusammen:

> Die Fähigkeit, menschliches Handeln in großem Maßstab zu koordinieren, eine Technologie, die es erlaubt, in großer Entfernung von dem Objekt des Handelns wirksam zu agieren, eine minutiöse Arbeitsteilung, die einerseits einen spektakulären Fortschritt des Expertenwissens und andererseits ein Schwinden der Verantwortlichkeit zur Folge hat, das Anhäufen von Wissen, das dem Laien unverständlich ist und damit die Autorität der Wissenschaft erhöht, das von der Wissenschaft geförderte geistige Klima der Autorität, die erlaubt, sozialtechnologische Entwürfe allein in Bezug auf ihre technische Machbarkeit und Verfügbarkeit unterbeschäftigter Ressourcen zu begründen und zu rechtfertigen, sind die integralen Attribute der Moderne. (Bauman 2016c: 88)

Ideengeschichtlich bleibt unklar, zumindest lässt sich nicht eindeutig jeder Grund nennen, weshalb ein nach Bauman übertriebenes Verlangen nach Klassifikation und Gewissheit am Anfang der Moderne steht und damit auch der Aufstieg der Wissenschaften. Rückblickend lässt sich nur erkennen, dass mit der Säkularisierung von Politik und Wissen neue Ansprüche geschaffen wurden.

48 Hier insbesondere an Heidegger und Foucault.

Mit dem offensichtlichen Bezug zu Kant und dessen Rolle als »Gesetzgeber der menschlichen Vernunft« galt es, die menschlichen Erkenntnisgründe hin zu ewigen und unwandelbaren Gesetzen aufzudecken. Bauman beschreibt dies als Modifikation der schon bei Platon angelegten Idee, zu einer »Welt ewiger Wahrheiten« (ebd.: 44) aufzusteigen; mit Hilfe der Vernunft die Funktionsweise der Welt wirklich verstehen zu können. Auffallend ist, dass Wahrheit hier nichts Offensichtliches ist, sondern nur unter privilegiertem Zugang, eben Privilegierten zur Verfügung steht:

> Die Wahrheit zu wissen, sie mit einer Gewißheit zu wissen, die den Neigungen der vulgären Erfahrung Widerstand leisten und gegenüber den Versuchungen durch enge und parteiische Interessen immun bleiben kann, ist genau die Eigenschaft, die die wenigen von den vielen trennt – und sie über die Masse erhebt. (Ebd.: 45)

Insofern, Bauman bezieht sich auf die Nähe Kants und Hegels zum preußischen Staat sowie auf das Systemdenken des deutschen Idealismus allgemein, liegt zwischen beiden Erscheinungen eine Verbindung, die wiederum in der Idee und Suche nach Ordnung gründet. Ganz im Sinne Rortys ist der Wunsch nach Universalismus nicht nur verbindend, sondern eben auch zwingend. Zum Systematisierungsanspruch der Philosophie gehörte, dass jene geistige Ordnung der Welt von der Welt verlangte, genauer zu sein, als sie je sein konnte. Peterson sieht darin den Kern von Baumans Ideologiekritik, denn Ideologie verfährt mit einer »Folgerichtigkeit, die es im realen Leben nicht gibt« (Peterson 2002: 118). Philosophie als Fundamentalwissenschaft entdeckt zwar Ordnungen der Natur, aber als Produkt kultureller Anstrengungen. Das in Bezug auf die Philosophie kritisierte Rationalitätsverständnis lässt sich in Anlehnung an Schneider als »paranoische Vernunft« (Schneider 2010) bezeichnen. In seiner Untersuchung über historische Attentäter:innen und deren Denken zeigt er, dass deren Weltbild (wie auch das mancher Philosoph:innen) mit dem Wunsch nach einer richtigen Erklärung, der Suche nach dem letzten Grund sowie der Ablehnung des Zufalls verbunden ist. Auch hier besteht der Zusammenhang zur Praxis, denn die sich der Welt widersetzende Ordnung zwingt zum Handeln und gleichzeitig lässt sich das eigene, oft grausame Handeln immer begründen.

> In den Bereich des Pathologischen gerät diese Form des Denkens, wenn das Weltübel monokausal erklärt und sich dazu die Vorstellung gesellt, dass ich allein auserwählt, ausersehen bin, diese Übel zu beseitigen, indem ich eben die Macht ergreife, indem ich eine Revolution durchführe oder indem ich die Mächtigen töte. Dann nimmt die Paranoia einen dramatischen missionarischen Zug an, von dem wir ja auch im 20. Jahrhundert genügend erlebt haben. (Schönherr-Mann 2020)

Instrumentelle Vernunft und *paranoische Vernunft* sind die philosophischen Problemstellungen der Moderne und in ihrer Kombination fatal.

Es trifft damit für beide Bereiche, Wissenschaft als auch Philosophie, zu, dass sie nie nur theoretisch sind. Es geht immer auch darum, die Ordnung praktisch umzusetzen und das Wissen in den Dienst der Umsetzung zu nehmen. Mehr noch, Bauman geht davon aus, dass es einen selbstverständlichen Zusammenhang zwischen Theorie und Praxis gibt, der zunächst nicht problematisch ist, denn »kognitive (klassifikatorische) Klarheit ist ein Spiegelbild, ein intellektuelles Äquivalent der Verhaltenssicher-

heit« (Bauman 2016c: 97). Das grundlegend anthropologische Bedürfnis nach Orientierung und Ordnung ist Bedingung der Möglichkeit effektiven Handelns. Jung verweist deshalb auf Baumans Kulturtheorie (vgl. Junge 2002: 85). Kultur wird allgemein als soziale Ordnung zur Handlungsermöglichung verstanden, in der durch sprachliche Codes sinnhafte Deutungen erzeugt werden. Die Methode der Klassifikation, gesellschaftliche Organisation und Universalisierung können als »Sedimente der systematischen Bemühung interpretiert werden, die Häufigkeit, mit der man hermeneutischen Problemen begegnet, zu reduzieren und die Qual zu lindern, die solche Probleme verursachen, sobald man ihnen einmal gegenübersteht« (Bauman 2016c: 97).

Erst die *Radikalisierung dieser Ansprüche in der Moderne* macht die Künstlichkeit und damit den zu reflektierenden Zusammenhang von Macht und Wissen unsichtbar. Baumans Analysen reihen sich ein in die Wissenschaftskritik, wie sie von Feyerabend oder Kuhn bekannt ist. Wissen ist nie rein objektiv, sondern eben auch motiviert durch seinen praktischen Nutzen sowie Herrschaftsansprüche. So dargestellt erklärt sich ebenfalls Baumans häufige Kritik an Intellektuellen und Expertentum, wenn die Expertise bewusst autoritär genutzt wird (vgl. Kastner 2000: 54). All das sollte nach Bauman die Einsicht verdeutlichen, dass »das Ziel der Gewißheit und der absoluten Wahrheit [...] ununterscheidbar [ist] vom Geist des Kreuzzuges und dem Projekt der Herrschaft« (Bauman 2016c: 283). Erkenntniskritik ist dann Teil potentiell libertärer Philosophie.

Bauman teilt damit bestimmte Grundeinsichten postmoderner Theoriebildung. Erstens zeigen seine sprachphilosophischen Bezüge den Konstruktionscharakter von Ordnungen. Zweitens kritisieren die Bezüge zum Verhältnis von Macht und Wissen den Glauben an absolute Objektivität. Und drittens offenbart die Kritik an Wahrheit[49], an welchem Dilemma die Moderne scheitern musste.

3.2.2 Einsicht in Ambivalenz

Es ist auffällig für den hier behandelten Autorenkreis, dass sie sich mit Begriffen umgeben, deren Bestimmung nicht ohne Verweis auf Unbestimmtheit möglich ist. Stellte Rorty den Begriff der *Kontingenz* in den Mittelpunkt seiner Analysen, ist es für Bauman der Begriff der *Ambivalenz*, welcher die Kernproblematik seines gesamten Werkes ausmacht. Denn obwohl das Bewusstwerden einer solchen Situation der Ambivalenz dem

---

49 Gehörte es zur Aufgabe des Gärtnerns, im Glauben an die vollständige Gestaltbarkeit und Kontrollierbarkeit alle Dinge der menschlichen Steuerung zu unterwerfen, erzeugte das dennoch übriggebliebene Andere der Ordnung den Drang, die Unvereinbarkeit beweisen zu müssen und dadurch seine Aussortierung zu legitimieren. Das Menschengemachte tritt im Status von Wahrheit auf. Wenn das Andere der Ordnung in vormodernen Zeiten ein gesellschaftliches Axiom war und der Mensch als »Wildhüters« auftrat, wurde es in der Moderne »zur Wahrheit, die es zu stützen und zu beweisen galt; gleichzeitig eine ›Quintessenz der Dinge‹, die sich hinter anscheinend unverdächtigen Phänomenen versteckte« **?**. Wahrheit war nicht nur da, sondern auch herstellbar. Das Herstellen wiederum erzeugte in enormem Maße Gewalt und widersprach den universalen Ansprüchen. Damit eröffnet sich, dass der Anspruch der Moderne auf vollständige Klassifikation nicht zu halten ist, zwanghaft scheitert bzw. in Paradoxien endet. »Die unmögliche Aufgabe wird durch die foci imaginarii der absoluten Wahrheit, der reinen Kunst, der Menschlichkeit als solcher, der Ordnung, der Gewissheit, der Harmonie, des Endes der Geschichte gestellt. Wie alle Horizonte können sie niemals erreicht werden.« (Bauman 2016c: 25)

Scheitern der Moderne zu verdanken ist, ist es keine historisch kausale Folge, sondern vielmehr ihre Grundbedingung. Was ist also Ambivalenz?

Grundlegend bezeichnet Ambivalenz das Gleichstarke und, übertragen auf die menschliche Psyche, das Gleichstarke zweier entgegengesetzter menschlicher Gefühle, welche eine Spaltung verursachen (vgl. Rehfus 2003: 32). Auch für Bauman gilt das Problem der Vieldeutigkeit, er erweitert es jedoch zur »Grundlage des Vergesellschaftungsprozesses« (Junge 2002: 81). Vergesellschaftung gründet sich auf einen Umgang mit Ambivalenz, soll heißen, der Feststellung der Möglichkeit, »einen Gegenstand oder ein Ergebnis mehr als nur einer Kategorie zuzuordnen« (Bauman 2016c: 11). Junge will für das Problem der mehrfachen Kategorisierung zwischen einer sprachtheoretischen und einer normativen Ebene unterscheiden (vgl. Junge 2002: 85). Während auf der sprachtheoretischen Ebene konfliktuierende Bedeutungen hervortreten, beschreibt die normative Ebene die uneindeutige Bewertung. Für Baumans Werk jedoch gilt ein Zusammenhang zwischen diesen Ebenen, weil beide jeweils ein Orientierungsproblem in Bezug auf richtiges Handeln oder Handeln überhaupt hervorrufen. Ambivalenz wird als anthropologische Herausforderung verstanden, welche aufgrund der Notwendigkeit zu handeln, als auch Sinn zu generieren, die spezifische Form menschlichen Seins bestimmt.

Baumans Analysen sind demzufolge als bestimmte Umgangsweisen mit Ambivalenz zu lesen. Die Moderne steht dabei zwischen dem »Kampf gegen Ambivalenz«, soll heißen, dem Versuch ihrer Auflösung, als auch zwischen Formen ständiger »Selbsterzeugung der Ambivalenz«. Dass beide Prozesse miteinander verbunden sind, ist der Gewinn aus Baumans Forschungen, weshalb die zuvor genannte Kritik eines zu starren Bildes der Moderne nicht zwingend gerechtfertigt ist. Dennoch soll in diesem Kapitel gezeigt werden, wie die Postmoderne einen neuen Umgang mit Kontingenz umfasst, der sich darauf gründet, »daß es keinen sicheren Ausgang aus der Ungewissheit gibt.« (Bauman 2016c: 373) So fasst Junge treffend zusammen:

> Die beiden gegenläufigen Tendenzen der Moderne, ihr »guter« und ihr »böser« Zug, werden heute greifbar. Im Unterschied zur Moderne, die ihren ambivalenten Charakter nicht wahrhaben wollte und gewaltsam auf Einheit drängte, macht die Postmoderne den inneren Widerspruch des modernen Weltbildes sichtbar. […] Wenn die Moderne mit der Etablierung einer eindeutigen Klassifikation nicht erfolgreich sein kann, so ist im Kern der Moderne bereits die Postmoderne, die Zunahme uneindeutiger Klassifikationssysteme, angelegt. (Junge 2002: 88)

Im Folgenden gilt es zu verstehen, welchen Wandel Bauman unter dem Begriff der »Postmoderne« diagnostiziert. Zudem soll auf sozialpsychologische Merkmale des *postmodernen Bewusstseins* eingegangen werden. Es wird dargelegt, welche Auswirkungen diese Situation auf das *menschliche Handeln* hat, um den Übergang zu einer neuen Form von Solidarität und damit zu den ethischen und politischen Gedanken Baumans zu begründen.

Postmoderne Diagnose

Die von Bauman unternommene Kritik an der Moderne ist bereits von Beginn an der Versuch, ihr Scheitern darzustellen und damit zu einer Umdeutung beizutragen. Es

lässt sich deshalb kritisieren, dass Baumans Arbeiten eine wirkliche Trennung von Moderne und Postmoderne zwar darlegen, aber aus theoretischer Perspektive nur eine Blickverschiebung darstellen. Dass sich ontologisch gesehen nichts ändert, heißt aber nicht, dass nicht ein Wandel in der Wahrnehmung von Welt diagnostiziert wird, welche wiederum Auswirkungen auf alle Bereiche der Lebenspraxis hat.

Ausgangspunkt ist der in der Moderne forcierte »Kampf gegen Ambivalenz« und dessen Scheitern als »Selbsterzeugung der Ambivalenz« (Bauman 2016c: 125). Pointiert formuliert Bauman das Scheitern wie folgt:

> Die antinomischen Motive, die sich in dem Phänomen der Moderne verbinden (der Drang nach Universalismus, der sich in der Praxis in die Zelebrierung des Pluramismus auflöst; die Suche nach absoluter Begründung der Wahrheit, die, unkoordiniert, zur Erkenntnis des hoffnungslosen Relativismus des Wissens führt; der Traum von semiotischer Klarheit, der die Welt als hoffnungslos zweideutig enthüllt; der Kult des Dazugehörens, der die Wurzellosigkeit bloßlegt; ja, genau die »doppelte Lokalisierung« der Ambivalenz – die als die Zielscheibe des Projektes der Moderne ausersehen ist und trotzdem im Herzen der modernen Mentalität liegt), ebenso wie die notorischste, gleichwohl selbstzerstörerische unter den charakteristisch modernen Obsessionen (Natürlichkeit durch Künstlichkeit, Spontanität durch Management, Freiheit durch Entwurf) prallten in einem sozialen Kontext aufeinander, in dem, um Finnegans Wake zu zitieren, die Hauptfrage war: »wer ist wer, wenn jeder jemand anders war«. (Bauman 2016c: 250f.)

Bereits in seinen frühen Arbeiten *wie Legislators and Interpreters. On Modernity, Postmodernity and Intellectuals* (Bauman 2013) beschreibt Bauman die theoretische Verschiebung anhand sich gegenüberliegender Wissensregime. Galt für die moderne Weltsicht Ordnung und Beherrschung als Einsatzgebiet von Wissen, zeigt das postmoderne Wissen eine Pluralisierung von Wissensmodellen, welche nur kontextuell und provisorisch verstanden werden konnten. Wie Kellner richtig verweist, sind Baumans Bemühungen an der Frage nach einer Möglichkeit »postmoderner Soziologie« orientiert (vgl. Kellner 2002: 305). In Bezug auf die im vorherigen Abschnitt formulierte Kritik ist dieser Anspruch nicht verwunderlich. Die Soziologie war aufgefordert, sich ihrer Position als Mittel zur Herrschaft bewusst und den sozialen Veränderungen gerecht zu werden. Ironischerweise ist diese Veränderung Produkt der eigenen Praxis. Die Sozialwissenschaften haben, so Bauman, »die ganze Zeit über unter der Vorspiegelung, etwas völlig anderes zu tun, ein ganz vernünftiges Produkt geliefert … Bewußtsein der Kontingenz – der Kontingenz des modernen Selbst, der Kontingenz der modernen Gesellschaft« (Bauman 2016c: 364). Aus dieser Perspektive heraus galt es zuerst eine Soziologie der Postmoderne zu liefern, um dann als postmoderne Soziologie explizit praktische Fragen zu beantworten.

Die so gestellte Diagnose überträgt die Verschiebung der Wissensregime, im luhmannschen Sinne, auf alle Teilbereiche der Gesellschaft. Wie das Zitat deutlich macht und beispielsweise Reese-Schäfer tabellarisch aufarbeitet, lässt sich der Wandel binär gegenüberstellen (Reese-Schäfer 2002: 341). Dem Glauben an Wahrheit steht Kontextualismus und Relativismus gegenüber, die Hoffnung einer universalen Ethik löst sich auf in Indifferenz von Gut und Böse, die Gesellschaft und ihre Individuen driften von

Homogenität zu Diversität und Multikulturalismus, Politik wandelt sich von Hierarchie und Steuerungsmechanismen zu Netzwerkstrukturen und Deregulierung, feste Identitäten werden zur Suche nach Identität. Wenn die Postmoderne auf eine Bewegung reduziert werden müsste, dann ist sie eine Bewegung der Auflösung und Vervielfältigung. Der postmoderne Theoretiker, so Kellner, »entdeckt, dass unser Wissen, das Selbst und die soziale Ordnung jeweils nur eines unter vielen ist« (Kellner 2002: 306). Auffallend ist hierbei, dass diese Bewegung nicht ohne Bewertung vonstattengeht. Besonders ab *Moderne und Ambivalenz* wird ein positives Bild der Veränderung gezeichnet, welches zum einen *gesteigerte Autonomie* (in Abgrenzung zur gärternden Tätigkeit), zum anderen *gesteigerte Toleranz* vermitteln soll. Die Postmoderne wird ausdrücklich begrüßt. Bauman schreibt: »Die Welt ist jetzt eine spätmoderne oder postmoderne Welt universaler Partikularität, eine Welt, die durch ihre Vielfalt integriert ist, die sich durch Differenz nur wenig beunruhigen lässt und sich mit der Ambiguität abfindet.« (Bauman 2016c: 256)

Kritiker:innen werfen Bauman vor, dass die hier vorgestellte Diagnose ein zu steifes Verständnis beider Epochen liefert und auch nicht dem diversen Diskurs der Postmoderne entspricht. Die notwendige Komplexität verschwindet unter binärer Kodierung. Einen, wie Bauman ihn nennt, »postmodernen Geist« gibt es demnach nicht (vgl. Kellner 2002: 313). Viel schwerwiegender trifft jedoch der Vorwurf, Bauman verkenne mit dem Fokus auf Veränderungen in der theoretischen Praxis die lebensweltlichen Probleme, ausgelöst durch Ökonomie und Kultur. Dieser Vorwurf trifft sogar noch allgemeiner zu, weil unter den »postmodernen« Autor:innen, aufgrund einer Dominanz sozialkonstruktivistischer Thesen, grundsätzlich mit einem solchen, vorsichtig gesagt, kognitivistischen Vorgehen zu rechnen ist (vgl. Demirović 2019).

So sehr diesen Kritiken im Detail zuzustimmen ist, sie verdecken dennoch den Wandel innerhalb von Baumans Werk. Nicht nur für die Moderne, auch für die Postmoderne attestiert er ein Unbehagen, wodurch die Diagnose erweitert werden muss. Auflösung ist nicht nur Befreiung, sondern auch *Verunsicherung*. Der Verlust von Wahrheit führt zu »post-truth«, das Scheitern einer universalen Ethik zum Absterben der Moralität, Multikulturalismus schafft soziale Abgrenzung und Neotribalismus, die Politik hat sich der Ökonomie unterworfen und fehlende Identitäten führen zu Unsicherheit und Verzweiflung. Wenn Bauman früh von dem Problem einer »Privatisierung der Ambivalenz« schreibt, wird trotz Hoffnung auf Solidarität deutlich, wie die Globalisierung der Probleme die Problemlösekapazität des Einzelnen überschreitet. In *Flüchtige Zeiten – Leben in der Ungewissheit*[50] radikalisiert Bauman diese Perspektive. Das Einzelne und Besondere ist nicht mehr autonomiefördernd, sondern hat sich in die kapitalistische Logik eingegliedert. Einzigartigkeit ist zum Marktwert geworden. Bauman fokussiert die kapitalistische Entgrenzung als »negative« (Bauman 2008: 15) Globalisierung, in der individuelle und nationalstaatliche Programme keinen Zugriff auf entlokalisierte Problemstellungen (beispielsweise Klimawandel oder Migrationskrise) haben. Neben dem Bezug zur Ökonomie wird auch die Digitalisierung kritisch beleuchtet. Sie forciert die Entgrenzung, ohne die Menschen tatsächlich zu verbinden, und

50 Im Englischen spricht Bauman immer von »liquid«. So bezeichnet er die Gegenwart als »liquid modernity« und analysiert moderne Institutionen als »liquid power«, das moderne Subjekt als »liquid identities« und die Orte, in denen sie leben, als »liquid cities«.

schafft durch die Nutzung von Datenströmen eine neue Form der Kontrolle. *Fragmentierung*, *De-Institutionalisierung* und *Subjektivismus* sind die Schlagwörter dieser Zeit (vgl. Bauman 1999: 77). Bauman spricht auch von flüssiger oder flüchtiger Moderne, um die Tendenzen seiner Kritik der Postmoderne zu verdeutlichen(vgl. Bauman 2016b).

Ohne auf detaillierte Studien Baumans einzugehen und damit auch dem Umfang seines Spätwerkes gerecht zu werden, sind der Perspektivwechsel und die Ernüchterung offensichtlich. Nicht umsonst gilt er, wie eingangs erläutert, als »pessimistischer« Autor. Die Postmoderne als Auflösung wird nun als nicht mehr händelbare Verunsicherung beschrieben, in der Angst als auch radikale Antworten auf Angst (von Depressionen bis zu erneutem Nationalismus) die neue Conditio humana bestimmen: »Der Begriff des ›Fortschritts‹, einst die extremste Ausdrucksform eines radikalen Optimismus und das Versprechen universell geteilten, dauerhaften Glücks, ist mittlerweile am dystopischen, fatalistischen Gegenpol unseres Erwartungshorizontes angekommen.« (Bauman 2008: 20)

Die Diagnose der Postmoderne ist zweigeteilt. Auf der einen Seite beschreibt er sie als Reflexionsprodukt auf die Moderne, die dadurch veränderten Gesellschaftsstrukturen und die damit verbundene Hoffnung auf Autonomie und Solidarität. Auf der anderen Seite erkennt die Diagnose als Reflexionsprodukt auf sich selbst die negativen Folgen dieser Auflösung. Beiden zugrunde jedoch liegt sowohl in analytischer als auch ontologischer Konsequenz die Feststellung von Ambivalenz.

> Das Unbehagen an der Moderne entsteht aus einem Übermaß an Ordnung, während das Unbehagen an der Postmoderne aus einem Übermaß an Freiheit erwächst. So ist selbst noch das Verhältnis von modernen und postmodernen Lebensformen ambivalent, weil die Wahl zwischen beiden die Wahl zwischen zwei Unbehagen ist. (Junge 2002: 96)

Ambivalenz informiert über das notwendige Ringen um Vergesellschaftung, welcher es bedarf, welche aber auch nicht vollständig und abschließend herzustellen ist. Die Diagnose der Postmoderne ist die Beschreibung einer bestimmten Form von Bewusstsein, welches es zu explizieren gilt.

Postmoderne als Bewusstsein

Für Baumans Sozialphilosophie ist auffällig, dass seine Beschreibungen auf einem veränderten Bewusstsein oder, in einem etwas älteren Terminus, »Geist« fußt, den er für verschiedene Epochen herauszuarbeiten versucht. Sozialphilosophie ist somit Sozialpsychologie und fokussiert besonders die Konstruktionsleistung des Menschen auf seine Realität sowie den »psychischen Prozess der Selbstkonstitution« (Bauman 2016c: 125). Das heißt nicht, dass Bauman sich nicht für die Strukturen des Marktes oder der Politik als Grundlagen des Bewusstseins interessiert. Für die Moderne als auch die Postmoderne sind diese Analysen tonangebend. Sie bauen aber immer auf einer Beschreibung von Wissensmodellen, Weltwahrnehmungen und Identitätskonstitution auf. Gerade in Bezug zur Ambivalenz ist es insbesondere das Bewusstsein jener, welches den Bruch bestimmt.

Aus genealogischer Perspektive findet sich sowohl historisch als auch im Verlauf der baumanschen Arbeiten ein erster Prototyp »postmodernen Bewusstseins« in der Figur

der deutschen Juden und Jüdinnen. Sie sind diejenigen, die die Erfahrung, Fremde zu sein, zur Lebensform gemacht haben oder machen mussten, welche für die Postmoderne die universale Erfahrung darstellt. Eine solche »ambivalente Existenz« (Bauman 2016c: 127) hat bestimmte Auswirkung auf das Selbst und die Welt: »Ein Fremder zu sein, bedeutet zuerst und vor allem, daß nichts natürlich ist; nichts wird von Rechts wegen gegeben, nichts geschieht gleichsam von selbst.« (Ebd.: 125) Fehlende Selbstverständlichkeit heißt, dass weder ein einheitliches Bild der eigenen Identität noch der Lebenswelt vorliegt, sondern dieses immer problematisch errungen werden muss. Sozialpsychologisch gesprochen, fehlt dem Fremden die Erfahrung des Einheimischen, welchem durch Herkunft, Kultur und Wertesysteme Sicherheit, Vertrauen und Zugehörigkeit gegeben ist. Dem Fremden dagegen wird der »Luxus der Selbstzufriedenheit oder des Selbstvergessens verweigert« (ebd.: 127). Nicht nur, dass er nach außen Erfahrungen der Ablehnung macht, auch nach innen ist er sich seiner selbst nicht sicher.

Dass die jüdische Bevölkerung Europas, jenes »Volk ohne Nation«, diesen Erfahrungen besonders ausgesetzt war, ist offensichtlich. Auf fast 200 Seiten versucht Bauman deren Lebenssituation zu beschreiben, die hier nur in Ansätzen wiedergegeben werden kann. Der Versuch, sich von dem klassischen Judentum zu lösen, und die versagte Integration in das Deutschtum erzeugte geistige Heimatlosigkeit. Gerade weil das Unternehmen der Assimilation den fremden Charakter mehr bestätigte als nivellierte, war es zum Scheitern verurteilt. Er schreibt: »Die sich assimilierenden Juden handelten unter dem Druck, ihr Deutschtum beweisen zu müssen, gleichwohl wurde ihnen gerade der Versuch, es zu beweisen, als Beweis ihrer Unaufrichtigkeit und ihrer aller Wahrscheinlichkeit nach auch subversiven Intention entgegengehalten.« (Bauman 2016c: 195) Blut- und Schicksalsgemeinschaft ließ sich nicht künstlich erzeugen.

Die Heimatlosigkeit spiegelt sich in Philosophie als auch Literatur wider. Zum einen, weil es eine Konzentration jüdischer Intellektueller auf das heute auch gern wieder betonte deutsche Erbe der Aufklärung gab. Als »Verteidiger des idealen Deutschtums« (ebd.: 200) hingen sie an der Suche nach einem idealen Wesen, der universellen Vernunft und der Förderung universaler menschlicher Werte, welche der Faktizität der Erfahrungen innerhalb Deutschlands gegenüberstand. Zum anderen theoretisierten und literarisierten sie gerade dadurch die Erfahrung des Scheiterns. Insbesondere Franz Kafka und sein Werk werden hierfür als Prototyp hervorgehoben. Vieldeutigkeit, Widerspruch und Verzweiflung prägen inhaltlich wie auch strukturell seine Romane und Figuren. Bauman will damit zeigen, dass sich dahinter nicht nur Ohnmacht, sondern im besonderen Maße Reflexions- und Kreativitätsanstrengungen verbergen, nach dem Motto: Erst die Krise fordert zum Denken, Handeln und Arbeiten auf. Was in der jüdischen Kultur als Erstes zu vernehmen sei, sei das Unbehagen in der Moderne: »Sie waren in das Offene und die Ambivalenz gezwungen worden und sie waren sich voll bewußt, wie unbeherrschbar und grenzenlos jene Leere und jene Unklarheit waren.« (Ebd.: 288)

Postmodernes Bewusstsein besteht demnach in der Universalisierung von Fremdheit bzw. den Erfahrungen von Fremdheit.

> Was stattdessen in den Vordergrund tritt als das wahrhaft dauernde, vielleicht unverrückbare Sediment der Assimilationsepisode, ist die historische Rolle des Assimilati-

> onskontextes als eine Plattform, von der aus der tiefste Einblick in die moderne condition humaine gewonnen werden könnte: als jene soziale Lage, innerhalb deren das Problem, das später universal, durch das Ganze der modernen Gesellschaft hindurch, erfahren werden sollte, zuerst an einer ausgewählten Minorität durchexerziert wurde und sie dabei zu intensiver Selbstreflexion und Analyse zwang. (Bauman 2016c: 239)

Dieser Wandel unterlag aber erneut selbst der Zweideutigkeit. Auf der einen Seite wird er in *Moderne und Ambivalenz* noch als *positive Entwicklung* beschrieben. Als Außenstehender und unter dem Zwang, nichts unhinterfragt annehmen zu können, ergibt sich eine neue Position der Objektivität: »Die objektivistische (wurzellose, kosmopolitische oder geradezu ausländische) Tendenz des Fremden ist der ernsteste Vorwurf, den die Gemeinschaft der Einheimischen ihm gegenüber erhebt.« (Ebd.: 131) Objektivität wird durch Bauman aber nicht direkt als Form wahrer Erkenntnis im Sinne nur einer möglichen Erkenntnis beschrieben, sondern eher als Einsicht in Pluralität. Von einem objektiven Standpunkt lässt sich die Vielzahl an Erscheinungen erkennen, ohne sie, wie im Beispiel von Identitätsfragen, zu einer Erscheinung zusammenzuführen. Die Schilderungen haben weiterhin existentialistische Züge, wenn Bauman mit Verweis auf Schestow die Sicht der Objektivität als Einsicht in notwendig menschliche Ungewissheit beschreibt. Die Logik ist dabei simpel: Je weniger Identität, Gebundenheit oder Heimat eine Rolle spielen, umso größer ist die Offenheit für Neues. Die Erfahrung von Freiheit und die Einsicht in die Künstlichkeit von Grenzen, ob politisch, sozial oder wissenschaftlich, prägt postmodernes Bewusstsein und gibt ihm libertäre Züge. So fasst Bauman zusammen:

> Worauf sich die inhärent polyseme und kontroverse Idee der Postmoderne am häufigsten bezieht, ist zuerst und vor allem ein Akzeptieren der unauslöschlichen Pluralität der Welt; eine Pluralität, die nicht eine Zwischenstation auf dem Weg zur noch nicht erreichten Vollkommenheit ist, eine Station, die früher oder später zurückzubleiben hat – sondern eine konstitutive Qualität der Existenz. (Bauman 2016c: 160)

Und weiter:

> Postmodernes Bewusstsein erwartet nicht mehr, die allumfassende, totale und ultimative Formel für ein Leben ohne Ambivalenz, ohne Risiko, Gefahr und Irrtum zu finden, und ist zutiefst mißtrauisch gegenüber jeder Stimme, die anderes verheißt. Postmodernes Bewusstsein weiß, daß jedes ortsgebundene, spezialisierte und konzentrierte Verfahren, ob wirkungsvoll oder nicht, gemessen an seinem herausfordernden Ziel ebensoviel verdirbt wie kuriert. Postmodernes Bewusstsein hat sich mit der Idee ausgesöhnt, daß das Durcheinander menschlicher Grundverfassung für immer bleiben wird. (Bauman 1995b: 365)

Auf der anderen Seite hat dieser Gewinn auch seine *negative Seite*, denn die Zunahme von Freiheit wird nicht nur als Segen, sondern auch als Fluch erlebt; ein Motiv, welches philosophiegeschichtlich bekannt ist und sich bei Autoren wie Fromm (*Furcht vor der Freiheit*), aber auch bereits in klassisch-existentialistischen Schriften findet (Kierkegaard, Camus, Sartre). Freiheit bedeutet die Qual der Entscheidung und ein Mehr an

Verantwortung. Bereits als »Privatisierung der Ambivalenz« im vorherigen Abschnitt beschrieben, versucht Bauman diese Veränderung als Erfahrungsinhalt einzufangen.

Begriffe wie Kontingenz und Ambivalenz sind Ausdruck des Bewusstseins, dass streng strukturierte Zeit-Raum-Verhältnisse, feste Identitäten sowie eine Solidarität und Dauerhaftigkeit der Welt nicht gefunden werden können. Nicht dass es diese zwangsweise früher gab, der »Schock«, besteht nur darin, dass es sie nicht gibt (vgl. Bauman 1999: 156f.). Bauman verwendet die Metapher des Spiels, bei dem die Spielregel jedoch dauernd einer Veränderung unterliegt. Es macht demnach wenig Sinn, eine Regel zu beherrschen, sondern es empfiehlt sich, so adaptiv und fit wie möglich zu sein:

> Und so geht es nicht mehr darum, wie man eine Identität entdeckt, erfindet, gestaltet, aufbaut (oder gar kauft), sondern wie man verhindert, daß sie zu eng sitzt und zu fest am Körper klebt. Eine gut genähte, durable Identität ist keine Errungenschaft mehr; sie wird zunehmend sichtlich zu einer Belastung. Der Angelpunkt der postmodernen Lebensstrategie ist nicht, eine Identität zu finden, sondern eine Festlegung zu vermeiden. (Bauman 1990: 160)[51]

Postmodernes Bewusstsein als Bewusstsein von Ambivalenz kennt selbst ambivalente Varianten, mit der Ungewissheit zu leben. Diese können von einem »objektiven« Standpunkt als ein Ende der Selbsttäuschung, bis hin zu Angst, Verzweiflung und Identitätskrisen reichen. Die Art und Weise des Umgangs bestimmt, ob Solidarität eine Chance sein kann.

Handlungsformen im Dilemma

Bereits die letzten beiden Abschnitte machten deutlich, dass die gesellschaftliche Diagnose als veränderte individuelle Einstellungen und Erfahrungen nicht ohne Auswirkung auf die Art und Weise menschlichen Handelns sind. Handeln, dies prägte bereits die einleitenden Worte zu Ambivalenz, erfordert zumindest im gewissen Maße eine Vorstellung, ob bewusst oder unbewusst, von Zielen und Mitteln, denen die Handlung gewidmet ist.

Die Moderne wurde bisher als Epoche beschrieben, in der, hervorgerufen durch historische (kontingente) Entwicklungen, eine Hoffnung auf menschliche Steuerungsfähigkeit das Handeln bestimmte. Ihr Handlungsmodus war ordnen, klassifizieren, systematisieren, kurz: Herrschaft. Auch für Bauman sind es Wahrheit und Gewissheit als *gesellschaftliche Beziehungen*, welche den Anspruch auf Hegemonie begründen und untermauern sollten: »Der Kampf der Ordnung gegen das Chaos in weltlichen Angelegenheiten spiegelte sich auf der Ebene des Bewusstseins im Kampf der Wahrheit gegen den Irrtum wider.« (Bauman 2016c: 366) Während der »moderne Geist« in dem Glauben agierte, genau jenes Projekt zu finalisieren, trieb er entgegengesetzt seines Anspruches die Differenzierung weiter voran.[52]

51 Als die idealtypischen Figuren dieser Zeit werden »Tourist« und »Vagabund« beschrieben.

52 Zu Baumans zentralen Thesen gehört, dass der Drang nach Ordnung Ambivalenz nur noch mehr erzeugt, wie er am Beispiel des Holocaust aber auch des Assimilationsprojektes darstellt. Folglich mehrte sich die Feststellung, dass die Abschaffung von Differenz nicht gelingen kann. Damit ist

Dieser schwerwiegende und nicht zu vergessende Orientierungsverlust der Postmoderne erschwert das Handeln. Ohne Gewissheiten und Selbstverständlichkeiten müssen Ziele und Mittel immer wieder neu bestimmt und gefunden werden. Die so notwendige Flexibilität wird zuerst emanzipatorisch verstanden (vgl. Bauman 2016c: 369). Die Urteilskraft des Einzelnen ist immer wieder gefragt und muss für jede Situation (denn jede Situation ist eine neue Situation) aktiviert werden. Beilharz beschreibt dies, in Rekurs auf Bauman, als Gefangenschaft in der »Jetztzeit« (Beilharz 2002: 273), in der weder die Vergangenheit kopiert noch die Zukunft vorausgesagt wird und somit als Ziel dienen kann. Auch die vorherige Betonung der Flexibilität zeigte die Präferenz spontanen Handelns. Systematisch zusammengefasst, ist die Postmoderne eine Radikalisierung von Individualismus und Subjektivierung, sowohl im Bereich sozialen, ethischen als auch politischen Handelns. Gerade in *Moderne und Ambivalenz* tritt dieser Zusammenhang in einer offensichtlichen Analogie zu Rorty auf.[53] Es wird die Hoffnung formuliert, dass das Abwenden von äußeren sowie inneren Wahrheiten neue soziale Verbindungen ermöglicht sowie als Befreiung aus den Zwängen der Gesellschaft wirkt. (Kron 2002: 364) Als Gleiche im Scheitern können wir mit den anderen trotz gesteigerter Differenzierung leben. Fremdheit, als vorher noch ausgrenzendes Phänomen, »ist universal geworden. Oder eher, sie ist aufgelöst worden; was schließlich auf dasselbe hinausläuft. Wenn jeder ein Fremder ist, ist es keiner« (Bauman 2016c: 159).

Baumans Arbeiten postulierten aber erneut Skepsis. Zwar offeriert »die postmoderne Perspektive […] größere Einsicht; die postmoderne Situation macht Handeln auf Basis dieser Einsicht schwieriger« (Bauman 1995b: 365). Jede Lösung bedeutet auf irgendeine Weise immer auch Verschlechterung. Die Individualisierung hebt sich selbst wieder auf, wenn sie das Individuum überfordert. Individualismus ist dann, wie es auch bereits von anderen Philosophen ausführlich formuliert wurde, Risiko und Problem, explizit auch in Bezug auf die Frage der Gemeinschaftlichkeit. Die Tendenz der Privatisierung von Ambivalenz ist eine »Entkopplung der individuellen Handlungen aus sozialen Vorgängen« (Kron 2002: 369) bzw. wird als solche erfahren. Bauman veranschaulicht, dass von der privaten Ebene aus der Versuch einer Verbesserung oder Problemlösung zwecklos erscheint. *Entfremdung* bedeutet dann, dass die Individualisierung nicht als freie Wahl, sondern als aufgezwungenes und notwendiges Mittel zum glücklichen Leben verstanden wird. Die Ordnung der Moderne als Steuerung von oben durch Autorität wird ersetzt durch scheinbare Selbststeuerung, bei der jedoch die Ordnung, und zwar die des Marktes, nicht infrage gestellt werden kann. Indirekt gibt es einen Zwang zur Selbstvermarktung und Individualisierung durch Darstellung und Hervorhebung von Einzigartigkeit. Kron nennt dies in Anschluss an Bauman eine »expressiv-ästhetische Handlungsdimension« des »Sich-Auslebens« (ebd.: 367). Der so zusammengefasste Prozess hat zur Folge, dass moralische Fragen in »individuelle Überlebensfragen aufgelöst« (Bauman 1995b: 369) werden und eine neue solidarische Form des Zusammenseins als

---

das »gegenwärtige Unglücklichsein die Erkenntnis, daß dies nicht sein soll, daß die Hoffnung nicht wahr wird und man deshalb lernen muß, ohne Hoffnung zu leben, die dem Leben seine Bedeutung – seine einzige Bedeutung gegeben hätte« (Bauman 2016c: 368).

53 Bauman verwendet sogar mehrfach Kontingenz statt Ambivalenz (vgl. Bauman 2016c: 368).

falsche Hoffnung zu identifizieren ist. Die Moderne zeigte das Scheitern universeller Werte und die Postmoderne ist der Verlust der Fähigkeit, »moralisch zu sein« (ebd.).

Die erneut dargestellte Ambivalenz muss aber nicht in demselben Maße problematisiert werden wie die Ambivalenz der Moderne. Neben dem pessimistischen Fazit in Baumans Werk steht der Versuch, das Leben mit Ungewissheit zu lernen und in positive Hoffnung zu transformieren. Das (scheinbare) Dilemma ist der Grund, warum Baumans Arbeiten aus dem eher deskriptiven Versuch einer Soziologie der Moderne und Postmoderne in eine postmoderne Soziologie münden, die sich explizit ethischen sowie politischen Fragen und Problemen stellen muss.

3.2.3 Verwirklichung von Solidarität

Dass Bauman nicht nur von dystopischen Gedanken umtrieben Kritik üben will, ist, wie zu sehen war, nicht immer offensichtlich. Dabei hat die Kritik zum Ziel, einen ethischen Anspruch zu formulieren. Dieser muss zugleich die Grundlage der Kritiken vermeiden und sich an den »postmodernen« Gegebenheiten orientieren. Er schreibt: »[Critique] forces us to know without wishing it, that things may be different from what they are, that there is an alternative to every step taken or contemplated« (Bauman 1998: 17). Gerade das mögliche Anderssein ist nicht nur Symbol für Machtlosigkeit und gescheiterte Steuerungsfähigkeit, sondern auch Potenz der Veränderung.

Damit lassen sich aus dem Bisherigen bereits zwei Bedingungen formulieren, an denen eine Verbesserung ansetzen muss. Es muss eine Situation denkbar sein, die es dem Menschen ermöglicht, mit Ambivalenz zu leben (was er ja in Baumans Sinn sowieso muss), jedoch unter der Bedingung ihrer Akzeptanz. Für eine solche postmoderne Lebensform darf Unsicherheit kein Problem mehr darstellen. Genauer, es bedarf einer normativen Umwertung von Fremdheit als einem, wie er selbst schreibt, »höchst positiven Wert« (Bauman 2016c: 160). Baumans gesamtes Werk kann als Aufklärungsarbeit in diese Richtung gelesen werden. Dieser lebensweltlichen und kognitiven Komponente ist eine soziale Komponente beizuordnen, denn um nicht zu verzweifeln, können gerade soziale Verhältnisse als Sicherheitsnetz dienen. Bauman formuliert dies wie folgt: »Es bedarf der Freundschaft als Alternative zur Irrenanstalt.« (Ebd.: 387)

Allerdings ist jene soziale Komponente an spezifische Bedingungen geknüpft. Sie muss so gedacht werden, dass erstens das moderne Problem der Gewalt und zweitens das postmoderne Problem der Gleichgültigkeit vermieden wird. Jenes neue »Prinzip der Koexistenz« (ebd.: 161) lässt sich an dem Gedanken der Solidarität festmachen.

Der folgende Abschnitt behandelt deshalb zunächst Baumans moralphilosophische Alternative zur Moderne als Idee einer *Re-Individualisierung der Moral* und das Dilemma ihrer Loslösung von irgendwie verfassten Regel- und Normensystemen. Moral ist nur als natürliches und persönliches Urteilsvermögen zu denken und damit eigentlich keine Moral im klassischen Sinn mehr. Aus diesem Problem wird auf das bei Bauman immer wieder auftauchende *Konzept der Solidarität* verwiesen. Das bereits genannte Pluralismus-Gebot sowie die Universität von Fremdheit können dadurch verbunden werden, wodurch *Ambivalenz als Chance* erscheint.

Suche nach dem moralischen Selbst

Das Problem der Moderne als *Zeitalter der Ethik* wird präsentiert als der Wunsch nach universalen Regeln für das menschliche Zusammenleben. Kants kategorischer Imperativ kann als Paradebeispiel angeführt werden, als moralische Theorie, welche es ermöglichen sollte, einen »einzigen Kanon wechselseitig kohärenter Vorschriften zu entwickeln« (Bauman 1995b: 38). In der Praxis konnten solche Regeln nichts anderes als Herrschaftsinstrumente sein, weil ihre Notwendigkeit nicht auf ihrem schon vorhandenen Dasein, sondern ihrer noch umzusetzenden Einführung lag. (Ebd.: 48) Bauman bezieht sich auf die grundlegende Problematik, welche heute insbesondere in post-colonial studies und antihumanistischen Ansätzen diskutiert wird, dass Regeln, seien sie noch so humanistisch, wenn als Zwang auftreten, ihr eigenes Prinzip untergraben. Für das universale Projekt der Moderne ist ein solches Auftreten notwendig der Fall. Ethik, so argumentiert er, ist deshalb auch immer Mittel und Teil von Politik als normativer Unterstützung von Autorität und Druck zu Konformität.

Zudem, und für das weitere Argument entscheidender, entsteht dadurch ein Verlust moralischer Kompetenz. Durch die bloße Anwendung von Regeln gerät die Person, auf die sich die Regel beziehen soll, aus dem Blick. Ethik wird als regelgeleitetes Spiel verstanden bei dem es nicht um die Beziehung von Person zu Person, sondern um die Beziehung von Person zu Regel geht (vgl. Kastner 2000: 145). Das Denken geht dem Handeln voraus und bezieht sich auf abstrakte Anforderungen statt auf die konkrete Situation und das konkrete Gegenüber. Regeln sollten als korrekte Handlungsanweisung von der Unsicherheit moralischer Dilemmata befreien.

Bauman bezeichnet diese Tendenz als *Distanzierung*. Wie bereits in den vorherigen Kapiteln erkenntlich, ist Distanz bereits das Resultat, welches er den Sozialtechnologien des modernen Staates zugeschrieben hat. So lässt sich sozialpsychologisch als auch ethisch der moralische Verfall erklären, der mit den Zivilisationsanstrengungen der Moderne einhergeht. Das Regelbefolgen entbindet von eigener Verantwortung.

Erneut ist *postmodernes Bewusstsein* die Einsicht in das Scheitern von Ethik und die Feststellung, dass »Gut und Böse von Ort zu Ort und Epoche zu Epoche differieren und daß sich daran nur wenig ändern lässt« (Bauman 1995b: 63), welche Hoffnung schürt. Für Bauman zeichnet sich in der Postmoderne eine Tendenz zur *Re-Moralisierung* ab. Zu Recht werfen Zima als auch Kastner die Frage auf, ob dann überhaupt noch von Moral gesprochen werden kann, wenn jegliche Grundlage der Rechtfertigung verbindlicher Regeln fallengelassen wird (vgl. Zima 2016: 214-216). Allein der Idee von Verallgemeinerung steht Bauman radikal kritisch gegenüber, weil sie sich weder normativ (erzeugt Gewalt) noch epistemisch (begründet Gewalt) halten lässt. Auf dieser Grundlage kann Moral nur noch als begriffslos, präsozial und individuell gedacht werden. Sie ist vielmehr eine Art natürlicher Impuls. So beschrieben, soll aus Distanz Nähe werden, indem Moral wieder zu einer individuellen Angelegenheit, indem sie »re-personalisiert« (Bauman 1995b: 57) wird. Nach Bauman bietet die »postmoderne Wiederverzauberung […] die Chance, der menschlichen moralischen Befähigung unmittelbar ins Auge zu sehen, so wie sie wirklich ist, unverstellt und unverbildet; sie aus ihrem moralischen Exil heraus wieder zur Welt zu lassen« (ebd.). Es ist die Annahme, dass nur unter den Bedingungen von Ambivalenz und Nichtwissen, unter dem Druck, selber entscheiden

und selber eine Regel finden zu müssen, sich Moral entwickeln kann. Es gibt demnach plausible Gründe, anzunehmen, dass der Verlust des Glaubens an universale Regeln zu einer Steigerung individueller Verantwortlichkeit führen kann, weil jede normative Entscheidung an eine konkrete Situation gebunden ist. Wir rechnen, so Bauman, »nicht mehr damit, daß die Weisheit der Gesetzgeber oder der Scharfsinn der Philosophen uns ein für alle Mal von moralischer Ambivalenz und Unsicherheit bei der Wahl befreien« (ebd.: 54).

Dennoch, auch für Bauman ist jene »Postmoderne Einsicht« nicht völlig unproblematisch. Wie vor allem von Vertreter:innen des Kommunitarismus betont und von Bauman als *Privatisierung der Ambivalenz* beschrieben, kann die Re-Individualisierung ebenso eine Vereinzelung der Individuen zur Folge haben, in der das Interesse am Anderen eine geringe Rolle spielt. Bauman nennt dies »ästhetische Gemeinschaften« (Bauman 2016c: 393), in denen zwar Nähe gesteigert wird, welche aber nur eine Nähe des Erlebens ist. Gemeint ist damit die schon unter Ambivalenz der Postmoderne aufgeführte Entwicklung einer nicht durch Regeln und Vernunft, sondern durch das gemeinsame Erleben entstandenen Gemeinschaft. Solche Wahlgemeinschaften (Bauman nennt sie Neostämme oder Neogemeinschaften) sind zwar gegenüber Herkunftsgemeinschaften und tradierter Moral Produkt individueller Entscheidungen. Sie sind aber flüchtig und nur aufgrund ihrer Exklusivität interessant. Identitäten unterliegen ständigem Aktualisierungsdruck und müssen Differenz immer wieder herstellen. Derselben Charakteristik wird sich bedient, wenn Bauman die Umwandlung des Einzelnen in Konsument:innen beschreibt. Das Selbst als auch der Andere leben in der postmodernen Welt nur von ihrem kurzfristigen Wert der Begeisterung als »Objekte der Unterhaltung und Vergnügung« (Bauman 1995b: 267). Nähe ist zur Ware geworden. Erneut wird die Metapher des Spiels zur Kennzeichnung einer solchen Form der Sozialität. Ob in Gemeinschaft oder in Zweierbeziehungen, in beiden Fällen ist es Konsum (von Erlebnissen) und schnelle Euphorie, die die Unsicherheit betäuben soll. Vorzugsweise werden postmoderne Menschen dann als Flaneure, Vagabunden und Touristen beschrieben. Weil die Darstellung in den Mittelpunkt rückt, wird die »ästhetische Nähe« dadurch »soziale Distanz« (ebd.: 257).

Aus moralischer Perspektive sind sowohl die moderne als auch die postmoderne Form ein Problem. Daher heißt es: »Der spezifisch modernen Enteignung der Moral durch instrumentelle Rationalität folgt eine eher postmoderne, die durch oder als Ästhetisierung wirkt. Sozialität funktioniert also auf ganz andere Weise, zeitigt aber ein ähnliches Ergebnis.« (Kastner 2000: 154) Mit Sozialität ist die spezifisch postmoderne Vergesellschaftungsstruktur gemeint, welcher Sozialisation als moderne Vergesellschaftungsstruktur gegenübergestellt wird. Sozialisierung, so Kastner weiter, »wird dabei als Management bezeichnet, das Moralität durch diskursive Regeln ersetzt. Sozialität hingegen bezeichnet Bauman als Spontaneität, die Moralität durch Ästhetik ersetzt« (ebd.: 155).

Wirkliche Moral dagegen ist für Bauman, in Anlehnung an Levinas, nur in der *Begegnung mit dem Anderen* zu finden. Sie bedeutet ein »bedingungsloses Für-den-anderen-sein vor jeder Vernunft, Gesellschaftlichkeit und Rationalität« (Rommelspacher 2002: 397). Seine Ausführungen in die *Postmoderne Ethik* bleiben allerdings blass. Das moralische Selbst gilt als das »ungegründete, nicht-rationale, unzweifelhafte, keine Entschul-

digungen erteilende und nicht-berechenbare drängende Bedürfnis, sich dem anderen zu zuwenden, ihn zu berühren, für ihn zu sein, für ihn zu leben, ganz gleich, was passiert« (Bauman 1995b: 332). Haben die Kritiken Recht, so ist die Moral der Nähe und Fürsorge, wie Bauman sie empfiehlt, keine wirkliche Lösung und selber problematisch, wie sich beispielsweise am Prinzip der Fürsorge und deren Exklusivität zeigen lässt. Auch scheint es, ein unrealistisches Konstrukt nach einer Beziehung isolierter Individuen zu suchen, wie feministische Ansätze kritisieren. Im Grunde scheitert und widerspricht eine solche Moralkonzeption den eigentlichen Erkenntnissen der Postmoderne, weil sie nur als vorsoziale und damit universale Konzeption gedacht werden kann, welche in nebulösen Beschreibungen um das moralische Selbstsein mündet.

Zukunft der Solidarität

Wird allerdings das Prinzip der Ambivalenz in den Mittelpunkt gerückt, zeigt sich, dass Bauman weder die Moral von oben noch die Moral der Nähe verabsolutieren kann und will. Sein Pessimismus ist vielmehr Ausdruck eines Realismus über die Varianten menschlichen Ab- und Ausschließungsverhaltens und der geringen Hoffnung auf Überwindung. Baumans Diagnose stimmt im Kern mit Diagnosen über die zentralen Herausforderungen der Gesellschaft im 20. als auch 21. Jahrhundert überein. Bereits sehr früh analysierten beispielsweise Durkheim und Comte, dass die Gesellschaften unter der Bedingung stärkerer Ausdifferenzierung nach neuen Formen von Gemeinschaft suchen müssen bzw. Gemeinschaft an sich zum Problem werden wird. Baumans Beschreibungen des doppelten Scheiterns der Integrationsversuche in Moderne und Postmoderne untermauern diese Sicht. Weder die homogenisierte Gemeinschaft der Moderne noch die Vereinzelungserscheinungen der Postmoderne sind erfolgversprechende Rezepte.

Jener Kulturdiagnose schließen sich die eben erläuterten moralphilosophischen Einlassungen an. Auch sie gelten als Versuch einer Vermittlung zwischen Einzelnem und Anderen, zwischen Besonderem und Allgemeinen, ohne die eine Seite für die Andere aufzulösen. Es zeigte sich jedoch, dass insbesondere der Bezug zur Theorie des Anderen bei Levinas und dessen vorausliegende Verantwortlichkeit keine deutliche Antwort auf moralische Problemlagen bietet. Auch hier steht am Ende nur der Appell an die radikale Anerkennung des Anderen.

Sowohl soziologisch, moralphilosophisch als auch werkintern bietet sich deshalb an, zu Baumans frühen Ausführungen zur Solidarität zurückzukehren und diese mit seinen späteren Werken zu verknüpfen (vgl. Taurek 2002: 427). Gerade dann zeigt sich, wie die postmodernen Einsichten, bei allen Gefahren der weiteren Isolierung und des moralischen Verfalls, die Chance auf Solidarität geben. Denn im Anschluss an Rorty bedeutet Solidarität für Bauman »ein Akzeptieren der eigenen Kontingenz, das auf Anerkennung der Kontingenz als des hinreichenden Grundes beruht, zu leben und leben zu lassen« (Bauman 2016c: 370). Sie ist der konzeptionelle Versuch einer Gemeinschaft zu denken, die Ambivalenz in Praxen jenseits von Ausgrenzung und Gewalt übersetzt.

Folgend beginnt auch das zur Solidarität gehörige Kapitel mit der *Frage der Toleranz* als ein Ende des »Schreckens der Andersheit« (Bauman 2016c: 379). Gehört die Erfahrung fremd, zu sein und Fremden zu begegnen, zur alltäglichen Lebenspraxis, besteht

die Hoffnung, dass beide Erlebnisse eine Selbstverständlichkeit werden, die im Gegensatz zum modernen Paradigma nicht mehr bekämpft werden muss. Ein solcher Prozess kann eine Umwertung der Werte nach sich ziehen, indem Furcht gegen Toleranz getauscht wird. Das Fremde ist hier tatsächlich universal und bezieht sich nicht nur auf Personen, sondern phänomenal auf die Erfahrung von Fremdheit überhaupt. Die Umwertung gründet auf der Einsicht, dass weder die eigene Position noch die des Anderen mit stärkerer Gewissheit und damit Herrschaftsanspruch vertreten werden kann. Für Bauman ist eine solche Einsicht durchaus ein emanzipatorischer Vorgang; Emanzipation, weil kein Außen (keine Wahrheit, Gewissheit etc.) mehr bestimmend ist, sondern nur die individuelle und konkrete Lage. Die neue Freundlichkeit gegenüber den Fremden ist jedoch nur der erste Schritt. Denn

> ›Freundlich sein‹ und die Toleranz, die dieser Ausdruck wie das Verhalten symbolisieren, kann sehr wohl Gleichgültigkeit und Desinteresse bedeuten, die auf Resignation beruhen: Der andere will nicht weggehen und wird nicht werden wie ich, aber andererseits habe ich ja kein Mittel, ihn zu zwingen, zu gehen oder sich zu verändern. (Bauman 2016c: 370)

Es gehört demnach mehr zu einem solidarischen Umgang als das bloße »leben lassen« und das Zulassen »ästhetischer Nähe«.

Im normativen Sinn bedarf die Umwertung einer *Positivierung des Fremden*. Bauman spricht zunächst von Respekt, weil die eigene Differenz nur dadurch respektiert wird, indem ich selbst andere respektiere. Er schreibt: »Meine Verbindung zu dem Fremden enthüllt sich als Verantwortung, nicht einfach als indifferente Neutralität oder selbst kognitive Anerkennung der Ähnlichkeit der Lage.« (Bauman 2016c: 371) In der Einzigartigkeit sind Menschen gleich. Differenz ist die einzige Universale, die nicht verhandelt werden darf. Dies ist genau jene Einstellung, die eben als moralisches Gewissen bezeichnet wurde und mit der Bauman Neostämme als bloße Gemeinschaften durch Differenz kritisiert. Zum einen ist Solidarität damit eine ursprüngliche Verantwortlichkeit für den Anderen, die keiner Begründung bedarf. So wird versucht, eine prinzipiell unbegründbare Gemeinschaft von unterschiedlichen Menschen und Interessen zu denken. Bauman spricht von einer »idealen liberalen Gesellschaft« (ebd.: 372)., in der das Recht nicht nur als Gesetzt, sondern auch als natürliches moralisches Gewissen auftritt. Zum anderen und entscheidender ist Solidarität die Idee von Integration ohne Feindbild: »Solidarität findet zu sich selbst, wenn die Sprache der Notwendigkeit – die Sprache der Entfremdung, Diskriminierung und Demütigung – außer Gebrauch gerät.« (Ebd.) Ablehnung wandelt sich in Interesse am Anderen und Sensibilität für Demütigungen. Eine solche Vorstellung basiert auf der postmodernen Sensibilität für zu Unrecht behauptete und praktizierte Autorität. Sie ist damit nicht mehr nur natürlicher Impuls, sondern Produkt von Reflexivität (vgl. Taurek 2002: 429). Anders formuliert: Selbst wenn die These als ein Zurück zur (solidarischen) Natur gedacht ist, dann nur unter der Bedingung einer reflexiven Dekonstruktion von kulturellen, ethischen und politischen Prägungen.

Sicher ist, das hat die bisherige Analyse mehrfach gezeigt, ein solches Zurück kein leichtes und angenehmes, sondern bietet insbesondere die Gefahr der Überforderung und damit des Aufbaus von Gegenmaßnahmen. Bauman schreibt: »Das ist der Grund,

weshalb man so wenige glückliche Menschen unter denkenden Männern und Frauen findet – gefangen wie sie sind zwischen dem Wunsch nach Authenzität und der Angst vor Wahnsinn, der immer auf dem Grund der einsamen Selbstbestätigung lauert.« (Bauman 2016c: 387)

Ambivalenz als Chance

Der Versuch der Rekonstruktion der baumanschen Argumente zeigt erneut seine eigene Skepsis. Sowohl die Rückgewinnung des eigenen Urteils als moralisches Gewissen als auch die Sensibilität für Andere ohne Ansprüche scheint zwar normativ erstrebenswert, jedoch praktisch am seidenen Faden zu hängen. Doch auch wenn die Ansprüche nicht als Garantien auftreten, ist für das Argument entscheidend, dass die Möglichkeit für beides größer ist unter der Prämisse der Ambivalenz. Ambivalenz ist die *Bedingung der Möglichkeit von Solidarität*.

Nach Bauman führen die offensichtlichen Aporien der Moderne (Holocaust, Sozialtechnologien) zur Einsicht von Ambivalenz, dem notwendigen Scheitern aller Gründungsversuche. Als emanzipatorisch sowie subversiv (vgl. Bauman 1995b: 195) beschrieben, sollte die »postmoderne Kultur«

> den Prozess der Sinnstiftung stimulieren und gegen die Gefahr schützen, daß er je zum Stillstand kommt; die inhärente Bedeutungsvielfalt und Komplexität aller Interpretationen zum Bewusstsein […] bringen; als eine Art intellektueller und emotionaler Frostschutz […] wirken, der das Erstarren aller halben Erkenntnisse zu einem vereisten, den Fluß der Möglichkeiten einfrierenden Kanon verhindert. (Bauman 1995b: 190)

Die reine Möglichkeit der Öffnung bietet zumindest die Chance auf Veränderung. Nur wenn es gelingt, die Kraft alter Autoritäten und Regeln zu entschärfen, ist Anerkennung Fremder über die vorhandenen Identitätsgrenzen hinaus möglich.

Die »Postmodere Einsicht« fördert demnach das individuelle Urteilsvermögen, erörtert als moralischer Impuls, sowie die Akzeptanz des Anderen als Anderen. Ursächlich dafür ist die Dekriminalisierung des Fremden und Neuen, einhergehend mit dem Prozess der Umwertung; Umwertung, weil das vom Status quo Abweichende Potential für Veränderung bietet. Zudem zwingt das Fehlen einer allgemein und regelhaft bestimmbaren Moral zur Auseinandersetzung mit dem Anderen und dessen konkreter Situation beim Urteilfällen. In beiden Fällen ergibt sich die Möglichkeit einer sozialen Beziehung, die zumindest sensibel für Herrschaft, für Identität und das Leiden anderer ist.

Baumans Lösung besteht deshalb nicht in der Plausibilisierung einer neuen Moraltheorie, sondern in der Rückführung von Moral auf Praxis. Solidarität besteht im Verzicht auf Theorie, zumindest solange diese versucht, etwas belegen, begründen oder beweisen zu wollen. Theorie besteht nur sinnvoll, wie im Kontext der Kritischen Theorie, als Kritik gesellschaftlicher Verhältnisse und im Sinne postmodernen Denkens im Kontext dekonstruktivistischer Ansprüche. Auch unter dem postmodernen Stern lassen sich keine klaren Handlungsempfehlungen formulieren, nur wird die Qual des Entscheidens wieder in den Mittelpunkt gestellt. Es ist deshalb nicht verwunderlich, dass Baumans Arbeiten in Politik münden; Politik, nicht gemeint als konkrete Bereitstellung von politischen Agenden und Instrumenten, sondern als bestimmte Form menschlicher Praxis. Diese Praxis der Dekonstruktion ist ein klares Gegenmodell zur Herrschaft. Dasselbe gilt für

Solidarität, welche er als sozial orientiert und militant beschreibt. Demgemäß Bauman: »Solidarität bedeutet, im Unterschied zur Toleranz, ihrer schwächeren Version, die Bereitschaft zu kämpfen; und an der Schlacht teilzunehmen um der Differenz des anderen willen, nicht der eigenen.« (Bauman 2016c: 404) Für ihn besteht die größte Gefahr darin, das Potential der Selbstbestimmung zu vergessen und damit das Leiden von Anderen. Eine Gefahr, die, wie die Antinomien der Moderne als auch Postmoderne zeigen, nicht zu bannen ist, jedoch zumindest reduziert werden kann, solange das Bewusstsein für jene Gefahren besteht. Deshalb lässt sich mit Baumans Worten zusammenfassen:

> Es gibt keine Solidarität ohne die Toleranz für die Andersheit des Anderen. Aber Toleranz ist nicht hinreichende Bedingung für Solidarität. Noch ist die Solidarität die vorherbestimmte Konsequenz der Toleranz. […] Die Postmoderne ist ein Art der Gelegenheit und ein Ort der Gefahr; und sie ist beides aus denselben Gründen. (Bauman 2016c: 413)

3.2.4 Politische Philosophie als Geschick

In seinen abschließenden Bemerkungen zu Baumans Gesamtwerk nennt Kastner die »Pauschalität der Thesen« (Kastner 2000: 284ff.) für den großen Vor- und gleichzeitig Nachteil der baumanschen Analyse. Pauschalität meint, dass Bauman Strukturen wie die gärtnernde Tätigkeit und den Umgang mit Fremden in der Moderne entdeckt und dieses als Kontinuität, nicht nur im NS-Regime, nachweisen kann, jedoch durch diese Kontinuität der Blick für die Differenzen zwischen den einzelnen, zum Teil doch gravierend verschiedenen Ausprägungen verloren geht. Was jedoch ermöglicht wird, ist der Blick auf sich wiederholende Strukturmerkmale, insbesondere die Situation der Ambivalenz. Eben jene Problematik hat immer wieder dazu geführt, dass auch in der Postmoderne die Probleme der Moderne nur in neuer Form identifiziert wurden. Am Ende von *Moderne und Ambivalenz* schreibt Bauman deshalb: Wir befinden uns nur im »Kielwasser der Moderne« (Bauman 2016c: 428). Eine Position, in der wir schwer nach vorn, jedoch auf den Strudel der zurückliegenden Fehler blicken können: »Mit anderen Worten, wirklich neu in unserer Situation heute ist unser vorteilhafter Aussichtspunkt.« (Ebd.)

An dieser Stelle könnte es reichen, Baumans Bemühungen allein als Rückblick und Kritik aufzufassen. Die bisherigen Erläuterungen als auch der Fokus der Arbeit geben Anlass, von größeren Forderungen auszugehen. Der vorteilhafte Aussichtspunkt wird als Potential zur Veränderung begriffen. Dies zeigt insbesondere der immer wiederkehrende Fokus auf Fragen von Moral und Politik am Ende seiner Werke.

Dabei ist der Fokus auf Moral, wie zu sehen war, zunächst nicht unproblematisch. Die Konstruktion eines moralischen Impulses und damit die Dekonstruktion von Moral als sozialisiertes Herrschaftsinstrument scheint Moral von gesellschaftlichen Ordnungsprozessen abzulösen. Viel mehr noch als im Falle Rortys stellt sich die Frage, ob bei Bauman überhaupt von einer politischen Philosophie zu sprechen ist, wird doch gerade das Außerindividuelle als Gefahr und (bisherige) Moral als nicht soziale Kategorie gedeutet.

Diese Feststellung der veränderten Situation in der Postmoderne ist aber nicht nur Diagnose, sondern auch gleichzeitig Potential. Die Frage nach sozialer Gerechtigkeit kann nicht von »oben« gelöst werden, dies würde erneut der gärtnernden Tätigkeit entsprechen, sondern muss aus einem Raum stammen, der noch nicht mit Staat, Gesellschaft und (bisheriger) Moral belegt ist. Kastner urteilt deshalb richtig, dass für Bauman »soziale Gerechtigkeit letztlich eine Frage der Moral ist« (Kastner 2000: 291). Die Grenze zwischen beiden Bereichen ist eine künstliche. Erneut ist es ein Konzept, welches, weil bewusst herrschaftskritisch, Verbesserungen nur von unten denken kann und Bauman in *Moderne und Ambivalenz* als »Geschick«, also aktive Selbstkonstitution im Gegensatz zu Schicksal, definiert. Übrig bleibt der *Bereich der Kultur*, welcher noch nicht überlagert und gesteuert, ein Ort kreativer Neuschöpfung und Emanzipation sein kann. Diese Ausrichtung kennzeichnet den libertären Zug der baumanschen Philosophie. Sie rechtfertigt auch, weshalb sich von einer politischen Philosophie sprechen lässt, weil in dieser Ausrichtung die Bedingungen des Politischen, ihre Rechtfertigungsbedingungen als auch ihr normativer Maßstab reflektiert und proklamiert werden.

Damit deutet sich ein theoretischer Zug an, der folgend bei Marchart noch klarer zutage treten wird, nämlich eine grundsätzliche Neuordnung der Bedingungen von Politik und damit eine eigene politische Philosophie, welche sich an der Grundfrage orientiert, wie soziale Gleichheit oder konkrete Solidarität ohne Einbußen von Freiheit herzustellen sind. Baumans Ausrichtung ist immer Emanzipation von Staatlichkeit, und damit von Rassismus und Homogenisierung, welche aber selbst nicht in neuer Ausgrenzung münden darf. Denn, so Kastner, »die politische Gemeinschaft kann im libertären Sinne nur als diskursive Oberfläche fungieren, und nicht als krönender Abschluß einer evolutionären Entwicklung verstanden werden« (Kastner 2000: 294).

In diesem abschließenden Kapitel wird deshalb der Faden aus dem Kapitel zur Solidarität wieder aufgenommen, indem der emanzipatorische Charakter von *Solidarität als Politisierung* begriffen wird. Folgend gilt es zu bestimmen, welchen *Bedingungen und Grenzen die Re-Politisierung* unterliegt. Dies ist wichtig, weil Bauman, und dies erneut parallel zu Rorty, nicht für eine revolutionäre Form von Politik stimmen kann, weil sie die Gefahr birgt, zu extrem zu sein. Den Abschluss bildet eine Einordnung der baumanschen Philosophie unter die These der *Politisierung von Negativität.*

Repolitisierung: Emanzipation und Geschick

Gegen Ende von *Moderne und Ambivalenz* nimmt Bauman jene Begrifflichkeiten oder besser: politischen Kampfbegriffe in den Blick, die die Moderne prägten. Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit galten als die normativen Zielstellungen, deren Gleichzeitigkeit Antinomien erzeugte. Die jeweiligen Ansprüche ließen sich nicht ohne Verlust der anderen Ansprüche verwirklichen. Die Postmoderne hat die Antinomien reflexiv sichtbar gemacht.

Wie mehrfach erörtert, ist Bauman zwar immer ein Verfechter von Freiheit gewesen und seine gesamte Kritik wurde immer unter dem Aspekt von Befreiung und Öffnung verstanden, jedoch sind ihm trotz dieser Ausrichtung die Schattenseiten nicht verborgen geblieben. Diese beginnen bei der Inanspruchnahme des Individuums für Herrschaftszwecke, wie beispielsweise bei Althusser und Foucault argumentiert – erst ein

sich als Subjekt verstehendes Wesen ist der Steuerung und Ansprache zugängig – und führen bis zu Überforderung mit der die Freiheit begleitenden Verantwortungs- und Entscheidungskompetenz. Gerade die Dilemmata der postmodernen Situation wurden als Reaktionen auf die Unsicherheit beschrieben. Unsicherheit, so auch in *Krise der Politik*, dominiert die politische Analyse (vgl. Bauman 2000). Zudem diagnostizierte Bauman ein gesteigertes Desinteresse am Anderen als Moralitätsverlust, in der Kombination einer Trennung von Markt und Politik auch als Entpolitisierung und Verlust von Solidarität. Freiheit folgt der Rückzug in das Private.

Jene Kritiken ähneln insbesondere der ab den 80er Jahren vorgebrachten Kritik am Liberalismus aus kommunitaristischer Perspektive, von welcher sich Bauman zu distanzieren versucht (vgl. Bauman 1999: 330). In überzeichneter Form ist der Kommunitarismus erneut eine Übersteuerung der Macht der Gruppe, welche im Zwang für den Einzelnen ende, wie er anhand von Taylors Orientierung an Sprachgemeinschaften argumentiert. Ein solcher Zwang suggeriert zwar Entscheidungsfreiheit, kann sie aber praktisch nicht realisieren, weil die kulturellen Gemeinschaften bereits vorhanden sind. Insofern wird im kommunitaristischen Denken »die nationale Orientierung lediglich durch primarodiale lokale Treuebindungen« (Reese-Schäfer 2002: 330) ersetzt. Kommunitaristische Theorien werden so als Nationalstaat Typ 2 in eine Reihe mit dem Nationalsozialismus gesetzt (vgl. Kastner 2000: 285). Analog hat sich Bauman auch mehrfach polemisch gegen Minderheitenrechte sowie Minderheitenbewegungen gewandt. Weil Minderheiten ein Produkt der Ordnung und gärtnernden Tätigkeit seien, werde durch ihre Betonung die alte Differenz nur verstärkt. Zudem tendieren sie zu Homogenisierung und Führerpersonen. Kastner sieht an dieser Stelle eine verwunderliche Nähe zur Neuen Rechten, weil Bauman differenzpolitische Ansätze, wie sie sich beispielsweise im Feminismus finden, verwirft. All die neuen Neostämme übernehmen pauschalisiert die Funktionen des Nationalstaates und seien Billigangebote der Orientierung. Solidarität dürfe nicht auf Kosten von Freiheit durchgesetzt werden. Zu Recht wird kritisiert, dass Bauman dadurch zum einen die politische Handlungsperspektive verkennt, zum anderen mit der sonst so euphorischen Betonung von Differenz in Widerspruch gerät.

Es muss deshalb einen dritten Weg zwischen Liberalismus und Kommunitarismus geben, der für Baumans politische Philosophie als Beschreibungsgrundlage dienen kann. Er selbst schreibt von einer neuen Dreierkonstellation, die die alte Konstellation (Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit) ablösen soll: »Die neuen Horizonte, die heute die menschliche Imagination zu entflammen und menschliches Handeln zu inspirieren scheinen, sind die der *Freiheit*, der *Verschiedenheit* und der *Toleranz*.« (Bauman 2016c: 430)

Die bisherigen Ausführungen haben deutlich gezeigt, dass auch diese Begriffe nicht in ihrer Idealform auftauchen. Sie sind mit Baumans Worten »genauso verstümmelt […] – obgleich die Teile ihres Körpers, die jetzt amputiert worden sind, anders sind als die, die in der Vergangenheit entfernt worden.« (Bauman 2016c: 430) Was bleibt dann übrig? Lässt sich überhaupt aus solcher Krisenhaftigkeit des bekannten Konzeptes eine Lösung formulieren?

Eine Antwort auf die Frage ist nur im Gesamtwerk Baumans zu finden und muss drei Ansprüchen gerecht werden. *Erstens*, sie muss die Einsicht und Akzeptanz von Ambivalenz zu ihrer Grundlage machen. Unsicherheit kann dann zwar nicht beseitigt, aber

als Erweiterung der eigenen Handlungsfähigkeit verstanden werden. So kommt, nach Reese-Schäfer, Bauman

> fast zynisch zu dem Schluss, dass bei der liberalen Variante die Verlierer nie völlig verzweifeln werden, weil ihnen immer die Hoffnung bleibt, und die Gewinner nie vollkommen selbstzufrieden sein können, weil die Sicherheit der vormodernen stratifizierten Gesellschaft auch für den nicht mehr zu haben ist, der oben steht. (Reese-Schäfer 2002: 332)

Zweitens, sie muss Solidarität unter Menschen fördern können und realistischer machen. Dies zu denken ist aber nur möglich, wenn der Komplex Wahrheit-Macht-Moral untergraben wird und damit Repression sowie der Verlass auf Autorität entfällt. Die Voraussetzung hierfür bildet Punkt eins. *Drittens* bleibt Freiheit der normative Leitbegriff von Moral und Politik. In den Nachbemerkungen zu *Unbehagen in der Postmoderne* mit dem Titel »Das letzte Wort hat die Freiheit« spricht sich Bauman für Freiheit als ein aktivierendes Moment aus. Sie darf, entgegen heute beliebter Kritiken an der postmodernen Konstellation, keinen Nihilismus bedeuten. Freiheit bedeutet gerade nicht, nichts zu glauben, sich für nichts einzusetzen, sondern aktiv Position zu beziehen und selber entscheiden zu müssen. Sie bedeutet tatsächlich, »an zu vieles zu glauben – zu viel für die geistige Bequemlichkeit eines blinden Gehorsams« (Bauman 1999: 358). Diese Ausführungen ähneln stark der Begriffswahl in *Moderne und Ambivalenz*. Dort spricht Bauman oft von der Aufgabe, Schicksal in Geschick zu verwandeln, als Folge postmoderner Unsicherheit.

Wird die mittlerweile klassisch gewordene Differenz von negativer und positiver Freiheit zugrunde gelegt, entscheidet sich Bauman für Letztere. So philosophisch seine politischen Gedanken bleiben, so klar ist die Ausrichtung. Er schreibt: »[Freiheit ist] die Möglichkeit einer mannigfaltigen, weil unbegrenzten Betätigung; sie ist deshalb Bedingung für jedes Wachstum der individuellen Kräfte; Freiheit drückt sich daher in Widerstand gegen Unterdrückung – in kritischer Energie.« (Bauman 1999: 364)

Politische Moral und Gemeinschaft

Die so beschriebene allgemeine Tendenz bedarf aber weiterer Konkretisierung, weil die Betonung der Individualität an Baumans vorherige Bestimmung von Solidarität gekoppelt sein muss und weil mittlerweile in Bezug auf diese Vorstellung unterschiedliche Konzepte konkurrieren.[54]

Um es vorwegzunehmen: Die folgend erläuterten Zusammenhänge sind bei Bauman selbst am diffusesten als auch in der Sekundärliteratur bisher am wenigsten bearbeitet. Von außen betrachtet, könnte formuliert werden, dass Bauman versucht, einen Spagat zwischen diskurstheoretischen und differenzpolitischen Ansätzen zu schlagen, gleichwohl er sich beiden gegenüber immer kritisch geäußert hat. In beiden Fällen, entweder durch den erhaltenen Glauben an die Vernunft des Diskurses oder durch die Verhärtung der Differenz, spiegeln sich Momente moderner Staatlichkeit, die Bauman zu vermeiden versucht. Sein Versuch lässt sich anhand von drei zentralen Dimensionen erörtern.

---

54 Siehe die eingangs angeführten Disziplinen zur Postmoderne.

Erstens plädiert Bauman unter dem Begriff des Geschickes für eine Reetablierung politischer Verantwortlichkeit. Wie bereits aus seiner moralischen Perspektive erläutert, geht es um die Förderung des individuellen Gewissens, welches sich nicht auf Neutralität ausruhen kann, sondern urteilt und Position bezieht. Das ist aber nur möglich, wenn es zum einen gefordert wird, soll heißen, Urteile nicht bereits autoritativ feststehen und, zum anderen, mit Ambivalenz konfrontiert wird: »Die Stimme des Gewissens – die Stimme der Verantwortung – bleibt weiterhin nur in der Disharmonie unkoordinierter Melodien hörbar.« (Bauman 1999: 358) Bauman forciert ein *aktives Staatsbürgermodell*, in dem die Individuen Politik als Selbstverwaltung von kollektiv getroffenen Entscheidungen verstehen: »Dass Gesellschaft durch die moralische Kompetenz ihrer Mitglieder möglich werde, und nicht umgekehrt, ist Baumans zeitdiagnostische Sicht von (post)-modernen Gesellschaften einerseits und zum anderen die politische Lehre aus dem Holocaust« (Kastner 2000: 243), so Kastner.

Zweitens kann jene Verantwortlichkeit nur mit Anderen übernommen werden, wofür jedoch bestimmte Voraussetzungen angenommen werden müssen, denn mit sich reden zu lassen und mit anderen reden zu wollen, ist keine Selbstverständlichkeit. Eine zentrale Annahme der Einsicht in Ambivalenz ist die *Steigerung der Dialogfähigkeit*, weil akzeptiert wird, dass meine eigene Meinung als auch die Meinung des anderen möglich ist. Diese gründet zumindest in der Einsicht, dass Feststellung von Ambivalenz es schwerer macht, mich Selbst oder den Anderen auf etwas festzulegen.[55] Dieser Glaube an Offenheit zeigt sich auch in den letzten Schriften vor seinem Tod. In *Retrotopia* argumentiert Bauman für den Aufbau einer »Kultur des Dialogs« (Bauman 2017b: 201) als mögliche Entwicklung hin zu einem »kosmopolitischen Bewusstsein«. Auch hier sind es Übungen im Infragestellen, die kritische Energie, die die Notwendigkeit des Gesprächs erzeugen.

Drittens argumentiert Bauman für die Stärkung eines öffentlichen Raumes, in dem Dialog möglich ist. In Anlehnung an die griechische Agora, und gerade weil Politik von unten zu denken ist, können privater und öffentlicher Raum nicht vollkommen getrennt sein. Private Autonomie ist nur in autonomer Gesellschaft verwirklichbar. Das leitende Motiv ist die Verbindung von Freiheit und Solidarität. Die Agora ist nicht der Plenarsaal noch die pöbelnde Menge, sondern ein Ideal der kritischen Reflexion und Verbindung. *Kritik im öffentlichen Raum ist der Kern von Baumans Demokratiekonzeption*. Der stärkste theoretische Anknüpfungspunkt findet sich an dieser Stelle bei Hannah Arendt und ihrer Verbindung von Spontaneität und öffentlicher Sphäre. Leider fehlen beiden, noch mehr jedoch Bauman, konkrete Ideen zur Umsetzung des Agora-Prinzips. Der einzige, wenn auch kritisierte (Bauman 2000: 129) Anhaltspunkt ist die immer wieder auftauchende Betonung der Zivilgesellschaft als Ort aktiver Subjekte. Mit Verweis auf eine Rede von Papst Franziskus will Bauman die Botschaft vermitteln,

> die Auseinandersetzungen mit den Problemen des friedlichen Zusammenlebens, der Solidarität und Kooperation nicht dem verschwommenen und dunklen Bereich der

---

55 Aber auch in *Unbehagen in der Postmoderne* wird die Hoffnung betont, dass »wer mit sich reden läßt, möglicherweise nicht mehr totschlägt« (Bauman 1999: 356).

> »aus dem Fernsehen bekannten« hohen Politik zu überlassen, sondern sie auf die Straße zu bringen, in die Werkstätten und Büros, Schulen und öffentlichen Räume, in denen wir, die gewöhnlichen Menschen, einander treffen und miteinander sprechen; den Huntingtonschen Oberbefehlshabern das Problem, die Hoffnung und das Schicksal der Integration der Menschheit aus den Händen zu nehmen. (Bauman 2017b: 201)

Die Agora soll der Raum der Interpreten und nicht der Gesetzgeber sein.

Politisierung der Negativität II: post-modern

Auch hier kann mit den beiden Verständnisebenen des Sprechens über eine Politisierung der Negativität geschlossen werden.

Zum einen wird Negativität erneut als *Bedingung der Möglichkeit von Politik* aufgefasst. Bestätigung für diese These findet sich bereits in Baumans Darstellung der Moderne als Bewusstsein von Möglichkeit und Gestaltbarkeit, verbunden mit dem Bedürfnis nach Kontrolle. Gestaltbarkeit lässt sich als Grundlage von Politik bzw. moderner Sozialtechnologien lesen. Des Weiteren ist die kritische Diagnose der Postmoderne, als Ort ästhetischer Gemeinschaften, einer Toleranz der Gleichgültigkeit sowie einer Politik der »Bedeutungslosigkeit«, wie er in *Die Krise der Politik* (Bauman 2000) bemerkt, analog zu den radikaldemokratischen Krisendiagnosen von Postpolitik zu verstehen (vgl. Heil/Hetzel 2006: 8). Entscheidender jedoch ist der Raum, in dem Bauman eine Rettung oder zumindest Alternative zu denken versucht. Mit der Ablehnung der gärtnernden Tätigkeit, ob in Bezug auf staatliche Praxis, klassisches Moralverständnis als auch der Logik des Marktes, sucht er nach einem Raum, der noch nicht mit Herrschaftsstrukturen belegt ist. Fündig wird Bauman in einem Konzept von Politik, welches emphatisch als Selbstkonstitution durch aktive Übernahme von Verantwortung und Entscheidung beschrieben wird. Ein solches Konzept erinnert nicht wenig an Vorstellungen des Politischen, wie sie beispielsweise bei Bedorf und Röttgers oder auch Comtesse et al. rekonstruiert werden (vgl. Bedorf/Röttgers 2010; Comtesse/Flügel-Martinsen/Martinsen 2019). Analog vertritt Bauman einen »postessentialistischen Gesellschaftsbegriff, also die Überlegung, dass menschliche Gesellschaften keine festgelegten, ›natürlichen‹ Konturen oder Eigenschaften besitzen, sondern eine variable Gestalt aufweisen, die auf menschliche Entscheidung und menschliches Handeln zurückgeht« (Comtesse/Flügel-Martinsen/Martinsen 2019: 13).

Es zeigt sich: Bauman befürwortet einen radikalen Rückbezug zur Praxis, welcher zum Begriff des Politischen und gleichbedeutend der Demokratie wird. Die tatsächlich vorhandenen Demokratien werden deshalb als »totgeboren« (Bauman 2006: 15) bezeichnet. Demokratie muss verstanden werden als die individuelle Möglichkeit, auf die eigenen Lebensbedingungen Einfluss zu nehmen. Sie ist das Verhältnis von individueller Ausgangslage (Verantwortung), Kultur des Umgangs (Dialog) und Ort der Austragung (Agora). Soll heißen,

> welche von der Postmoderne befürworteten Werte oder Mittel wir auch immer betrachten, sie alle verweisen auf die Politik, die Demokratie, die mündigeren Staatsbürger als die einzigen Mittel ihrer Verwirklichung. Mit Politik sehen diese Werte und Mittel wie eine Chance zu einer besseren Gesellschaft aus; ohne Politik, völlig den Kräf-

ten des Marktes überlassen, sehen sie im besten Fall wie trügerische Schlagworte aus […]. (Bauman 1995b: 339)

Zum anderen ist erneut deutlich geworden, dass *Negativitätserfahrungen zur Politisierung* beitragen. Politisierung ließ sich im Sinn von Emanzipation, bei Bauman beschrieben als Geschick, verstehen und beinhaltete sowohl Befreiung als libertären Zug als auch Solidarität als Moment der Re-Moralisierung. Grundlage dessen ist die Einsicht in Ambivalenz, welche sich durch Baumans Arbeiten zieht. Bauman präsentiert nicht nur deskriptiv ein verändertes Bild der Gesellschaft, sondern explizit sozialpsychologische und subjekttheoretische Veränderungen. Ambivalenz bedeutet für ihn auch, sich selbst als ambivalent zu begreifen. Um es analog zu Rorty zu formulieren, wird zu Tugend der Kontingenz eine Tugend der Ambivalenz formuliert: »Die moralische Person kann Ambivalenz nicht ausschalten; sie oder er kann nur lernen, mit ihr zu leben.« (Bauman 1995b: 272) Auch hier werden Negativitätserfahrungen als Produkt gesellschaftlicher Praxis präsentiert, aber auch als Produkt »ästhetischer Praxis« in Philosophie und Literatur, welche sich explizit steigern lässt. Bauman spricht deshalb auch von der »schöpferischen Kraft des Zweifels.« (Ebd.: 383)

Postmodernes Bewusstsein wird über das Konzept der Solidarität als Universalisierung von Fremdheit dazu aufgefordert, die »andere Differenz als notwendige Bedingung der Bewahrung ihrer eigenen [Differenz]« (Bauman 2016c: 404) anzuerkennen. So heißt es:

> Die postmoderne Politik, deren Ziel eine lebensfähige Gemeinschaft ist, muß sich durch das triadische Prinzip von Freiheit, Verschiedenheit und Solidarität leiten lassen; wobei Solidarität die notwendige Bedingung und der entscheidende kollektive Beitrag zum Gedeihen von Freiheit und Verschiedenheit beziehungsweise Differenz ist. (Bauman 1999: 369)

Die so konzipierte Unfähigkeit zum Ausschluss mündet in gemeinschaftlicher Verantwortlichkeit, denn »alles, was an dem postmodernen Versprechen attraktiv ist, ruft nach mehr Politik, nach mehr politischem Engagement, nach mehr politischer Effektivität individuellen und kommunalen Handelns« (Bauman 2016c: 436).

3.3 Oliver Marchart: Differenz und Solidarität

> Nicht jede Politik stellt solche oder ähnliche Fragen. Eine Politik aber, die sich der Selbstinfragestellung verweigert, mag nach wie vor Politik heißen, es würde aber schwerfallen, sie als demokratische Politik zu bezeichnen. Deshalb lautet das Rezept gegen die »Postdemokratisierung« der heutigen Demokratien nicht etwa mehr Gemeinsinn, sondern mehr Sinn für die Heterogenität der eigenen Identität und die Fragilität der eigenen Fundamente, also mehr Selbstentfremdungssinn. *(Marchart 2016: 362f.)*

In Anknüpfung an die Einleitung und an die bisherigen Lektüren klingt es wie ein Widerspruch, wenn Marchart schreibt: »Die Antwort liegt in der Etablierung jenes Dispositives der Ungewissheitsgewissheit, das gewöhnlich mit dem Begriff der Moderne

bezeichnet wird.« (Marchart 2013a: 28) Wurde nicht zu Beginn der Arbeit festgestellt, dass ein solches Bewusstsein als postmodern und damit als Abgrenzung zur Moderne zu verstehen ist?

Um den Unterschied zu verstehen, ist es hilfreich, auf die Skepsis gegenüber dem Begriff »postmodern« zu verweisen. Sowohl bei Rorty als auch in der Auseinandersetzung mit Bauman tauchten Schwierigkeiten auf, die der Postmoderne an sich gern zum Vorwurf gemacht wurden. Vor allem aus politischer Perspektive entstand die Frage, wie mit Ablehnung von Wahrheit und Gründen und unter der Standarte von Kontingenz und Ambivalenz überhaupt noch politisches Handeln möglich ist. Bereits in seiner Schrift von 2005 *Neu beginnen. Hannah Arendt, die Revolution und die Globalisierung* stellt Marchart deshalb die Forderung nach einer Neugründung der Linken[56] auf, indem er mit Arendt und dem Denken Laclaus einen Raum für Politisierung öffnet. Die Darstellung einer Unabschließbarkeit des politischen Feldes berechtigt ihn zu der Annahme, aktiv für eigene Positionen eintreten zu können, ohne in einem letzten Antagonismus zu enden, soll heißen, einer Gründung, die nicht mehr neugegründet werden kann. Marchart will seine Philosophie deshalb als *postfundamentalistisch* verstanden haben, das heißt: weder im Sinne eines postmodernen Antifundamentalismus, der von Beginn an jede Festlegung ablehnt, noch im Sinne eines Fundamentalismus, der Politisierung ausschließt. Sein Denken ist gekennzeichnet durch ein Zusammenfallen und damit gleichzeitig ein Auflösen beider Positionen.

Dass es durchaus Parallelen gibt zu den bereits diskutierten Autoren, lässt sich anhand seiner akademischen Herkunft belegen. Seine frühen Arbeiten stammen aus dem Feld der Kunstsoziologie, in der das Verhältnis von Kunst und Gesellschaft in den Mittelpunkt rückt. Dabei geht es nicht nur um die Rolle der Darstellung, sondern insbesondere auch darum, Kunstanalyse als diskurstheoretische Hegemonie- und Machtanalyse zu begreifen (vgl. Marchart/Babias 2008: 24). Letztere ist Folge seines Studiums an der University of Essex bei Laclau. Dessen Denken muss als theoretisches Gleisbett begriffen werden, welches sich durch Marcharts kunstsoziologischen bis zu seinen politikphilosophischen Arbeiten, allen voran *Die Politische Differenz* und *Das unmögliche Objekt* zieht. Es sind sowohl der erkenntnistheoretische Rahmen, konkret die Figur des »leeren Signifikanten« oder, wie Marchart es nennt, der »anwesenden Abwesenheit«, das daraus abgeleitete Vorgehen sowie die daraus abgeleiteten Antworten wie die Reaktivierung des Politischen, die an Laclau erinnern.[57] Insofern verkompliziert Marchart das bereits bei Bauman vorliegende Differenzkonzept (vgl. Marchart 2008).

---

56 Hier schließt sich Marchart einer Forderung an, wie sie sich bereits bei Mouffe findet.

57 Um es nur an einem Beispiel zu zeigen: Zu Beginn von *Ordnungen des Politischen* beschreibt Marchart die Weiterentwicklungen von Laclaus Theorie und ordnet seine eigenen Arbeiten als treibende Kraft ein: »Doch die Laclau'sche Hegemonie- und Diskurstheorie wurde nicht nur empirisch weiterentwickelt, sie wurde auch im Rahmen von Grundlagendebatten in der Rhetorik (Hetzel 2011, Laclau 2014), der Demokratietheorie (Marchart 2010), der Ideologietheorie (Stavrakakis 1999), der Wissenschaftstheorie (Glynos/Howarth 2007) und in der politischen Philosophie und Sozialphilosophie vorangetrieben (Tønder/Thomassen 2005; Marchart 2013). So erstaunt auch nicht, dass der Einfluss Laclaus keineswegs auf politikwissenschaftliche Forschungsfelder – wie politische Theorie, Internationale Beziehungen oder Protest- und Populismusforschung – beschränkt blieb, sondern ausstrahlte in die Soziologie (Nash 2010), in die Kunst- und

Desgleichen scheint eine bewusste Abgrenzung zu postmodernem Denken mehr eine diskursive denn eine tatsächliche Abgrenzung zu sein, wie der über Laclau hinausgehende Theoriekorpus Marcharts verdeutlicht. Grundlage seines Denkens ist eine intensive Auseinandersetzung mit der französischen politischen Philosophie der letzten 50 Jahre. Auch Marchart ist einer derjenigen Autor:innen, bei denen sich die eingangs erörterte Rückkehr des Weltgeistes als Zeitgeist über das Rheinufer artikuliert. Als Stichwortgeber der aktuellen Debatten der politischen Philosophie ist er gern gesehener Gast sowie Symbolfigur des Diskurses über Radikaldemokratie, aufbauend auf die Gedanken des Postfundamentalismus.

Im Sinn der bisherigen Untersuchung besteht die Annahme, dass sich trotz der erwünschten Abgrenzung erneut ein Zusammenhang von Kontingenzeinsicht und Sozialphilosophie erörtern lässt; zum einen, weil die Denkfiguren des Unbestimmten und Grundlosen auch Marcharts Arbeiten prägen, zum anderen, weil auch hier Solidarität und Politisierung als Konsequenz vorgestellt werden. Den so proklamierten Zusammenhang gilt es im Folgenden nachzugehen. Die Kritik der Wahrheit und Moderne wird um die *Kritik am Fundamentalismus* ergänzt (3.3.1). Unter *Einsicht in Differenz* (3.3.2) wird das in Differenz umgewandelte Kontingenzdenken präsentiert, um in *Solidarität im Medium praktischer Klugheit* (3.3.3) und *Politische Philosophie als Radikaldemokratie* (3.3.4) erneut die sozialphilosophischen Folgen zu diskutieren.

3.3.1 Kritik am Fundamentalismus

Auch wenn Marchart sich nicht als postmodern bezeichnen würde, finden sich im Ziel seines Angriffes doch Parallelen zu den bisher geschilderten postmodernen Prototypen. Der offensichtliche Kampf galt und gilt der Eindeutigkeit, welche nur in je unterschiedlichen Begriffen wie »Wahrheit« (Rorty), »Ordnung« und »Moderne« (Bauman) und nun »Fundament« zum Ausdruck kommt.

Marcharts zentraler Begriff ist der des Postfundamentalismus, eine Übernahme des im Englischen schon länger geläufigen post-foudamentalism. Der Zusatz »post« verdeutlicht die Überwindung des Fundamentalen, ohne aber, genau wie es der Postmoderne vorgeworfen wird, eine einfache Umkehr darzustellen, eine Welt ohne Fundamente. Im Unterschied zu Rorty und Bauman bezieht sich dieser dekonstruktive Schritt weniger auf die Idee des Fundamentes als normatives Kriterium, wie als Form von Ausgrenzung bis hin zur Grundlage des Holocaust beschrieben, sondern deskriptiv auf das ontologische Scheitern aller Fundamente.

Gleichwohl offenbart sich in genau jenem Scheitern ein besonderes Interesse am Fundamentalen, welches Marcharts Werke kennzeichnet. Die dort untersuchten Begriffe wie das »Politische« oder die »Gesellschaft« sind als Leerstelle für das Fundament zu betrachten. Wie kommt es also, dass ein Autor, der sich der Überwindung von Fundamenten verschreibt, eigentlich durchgängig an Fundamenten arbeitet?

Um dies zu verstehen, und im Sinne der bisher verfolgten Logik der Arbeit, gilt es an erster Stelle zu klären, was Marchart mit Fundamenten meint. Weil sich insbesondere

---

Kulturwissenschaften (Deutsche 1998; Marchart 2008) oder in die Stadtforschung und Humangeographie (vgl. den Überblick von Roskamm in diesem Band).« (Marchart 2017c: 2f.)

im Ungewissen ein gesteigertes Bedürfnis für Gewissheit und damit nach Fundamenten zeigt, gehen beide Prozesse nebeneinander her. Dieses »Dazwischen« herauszuarbeiten, bildet den Kern seiner Analysen, denn, wie er schreibt, »Schicksal und Zufall sind zwei Begriffe für dasselbe: die Ausschaltung von Kontingenz.« (Marchart 2013a: 41) In beiden Fällen gibt es keinen Spielraum für menschliches Handeln. Damit bestätigt sich auch hier, dass Marcharts Arbeiten auf die Möglichkeitsebene und nicht auf die Unverfügbarkeitsebene des Kontingenzbegriffes abzielen.

Im Folgenden soll es darum gehen, beide Züge des Fundamentalismus kurz darzustellen. Unter *Zeitalter der Gewissheiten* findet sich die bisher geläufige Bewertung der Epoche der Moderne und ihrer Eindeutigkeitsansprüche. Die *Kritik an postdemokratischen Entwicklungen* verdeutlicht zudem die normative Ausrichtung des Projektes und holt diese zurück in die Analyse. Abschließend werden die These einer *Pluralität an Gewissheiten* und deren Folgen besprochen.

Zeitalter der Gewissheiten

Wenn Rorty als auch Bauman einen Bruch im 20. Jahrhundert identifizieren, welcher Einfluss auf das praktische Leben, folgend aber auch die philosophische Reflexion dieses Lebens hat, so ist bei Marchart jener Bruch historisch nach hinten verlagert. In der Einleitung zu *Die politische Differenz* spricht er von einem »Zeitalter der Gewissheiten« (Marchart 2016: 7), welches spätestens mit dem Zusammenbruch des Realsozialismus an ein Ende gekommen ist. Welche Merkmale kennzeichneten ein solches Zeitalter?

Zunächst sind es die offensichtlichen Ideologeme der großen politischen Konstellation, der Glaube an die notwendige Entwicklung von Gesellschaft im Marxismus sowie die Überzeugung, dass mit Demokratie und Kapitalismus die erfolgversprechendste und menschenwürdigste Wahl getroffen wurde. Auf der jeweiligen Seite wurde von unumstrittenen Fundamenten der Gesellschaft ausgegangen. Unter Fundamentalismus sind nach Marchart »jene Positionen zu verstehen, die von fundamentalen, d.h. revisionsresistenten Prinzipien, Gesetzen oder objektiven Realitäten ausgehen, die jedem sozialen oder politischen Begriff entzogen sind« (Marchart 2016: 15). Politik wird sozusagen von außen begründet, anhand von Ideen wie Vernunft, menschlicher Natur oder Geschichte. Das konkret institutionalisierte politische Geschehen musste nur nach den jeweiligen Gesetzen umgesetzt werden.

Jedoch beschreibt die zeitliche Verlagerung nur einen Bruch mit den Prototypen und bereits durch Lyotard bekannten »großen Erzählungen« (Lyotard 2015b). Die Moderne selber, Marchart lässt sich etwa mit der Französischen Revolution (Marchart 2013a: 29) beginnen, kennzeichnet erneut eine Doppelbewegung. Der Drang nach Erzählungen und Fundamenten ist als Reaktion auf ein gesteigertes Bewusstsein für Ungewissheit zu verstehen. Die »göttlich legitimierte Feudalordnung bzw. unhinterfragte Klassenhierarchie« (Marchart 2016: 17) zerbrach durch die Ideale der Aufklärung. Vom Subjekt zur Gesellschaft hin zur Politik verschärfte sich ein philosophischer Diskurs der Selbstkonstitution, welcher als symbolischer Bruch zwar Befreiung, aber eben auch Ende der alten Sicherheiten bedeutete. Die »neuen« Fundamente der Moderne sind, wie bei Bauman, komplexere Versuche menschengemachter Ordnungsvorstellungen. Sie reichen von den philosophisch aufgeladenen Vernunft- und Geschichtsbegriffen bis

zu dem Drang der Wissenschaften, die Wahrheit über die Welt entdecken und erklären zu können. Ökonomischen Determinismus, Behaviorismus, Positivismus, Soziologismus, aber auch Gene und Biologismus stehen hier Pate. Für Marchart stellen all diese Formen Letztbegründungsversuche dar.

Aufgrund des Fokus seiner Arbeiten reflektiert er besonders Fundamentalismen in den Geistes- und Sozialwissenschaften. Gerade die politische Ideengeschichte zeigt, wie die Suche nach der guten politischen Ordnung diese auf das Wesen des Menschen oder auf abstrakte Prinzipien wie Gerechtigkeit zurückführen will. Politische Theorie lässt sich durchgehend als Legitimationswissenschaft, als Suche nach Gründen begreifen, welche sich wiederum außerhalb von Politik befinden. Politik ist hier nur Mittel zur Umsetzung einer bestimmten Konstellation und bleibt in gesellschaftlichen Handlungssphären und Funktionssystemen verhaftet. Dann sind sozialwissenschaftliche Disziplinen nur noch Subdisziplinen unter einer scheinbaren Fundamentalwissenschaft, wie sie Marchart heute vor allem in Markt-Modellen etabliert sieht. So formuliert, ließe sich auch sagen, dass nach Politik an der falschen Stelle gesucht wurde, nämlich eigentlich dort, wo sie endet, wo sie in klare Gesetzmäßigkeiten übersetzt werden kann und die gesellschaftlichen Regeln als Notwendigkeiten erscheinen. In der noch zu eruierenden Differenz von Politik und Politischem heißt dies: Es gab im Zeitalter der Gewissheiten keinen Begriff des Politischen, weil er nicht »nötig« (Marchart 2016: 17) war.

Aus den Aufzählungen Marcharts lassen sich zwei Ebenen extrahieren. Die eine bezieht sich mit Totalität, Universalität, Substanz, Essenz, Subjekt oder Struktur auf philosophische oder besser metaphysische Gewissheiten, die es von Beginn an innerhalb der Geschichte der Philosophie zu entdecken galt. Philosophie wurde daher als erste Philosophie verstanden, wobei das Wort »erste« auf die Vorrangigkeit der Fragen und Themen gegenüber anderen hinweisen sollte. Wie bei Aristoteles erstmals verwendet, geht es um ontologische Fragen über das Wesen der Wirklichkeit in Verbindung mit der Frage des Zugangs zu dieser und den daraus zu entnehmenden Handlungsanweisungen. Auf der zweiten Ebene bezieht sich Marchart auf Begriffe wie »Markt, Gene, Geschlecht, Hautfarbe, kulturelle Identität, Staat, Nation etc.« (Marchart 2016: 16), welche in ihrem praktischen oder lebensweltlichen Impetus, auf das eingangs erörterte und die hiesigen Autoren verbindende Verhältnis von Theorie und Praxis verweist. Die so dargestellte Konstellation entspricht den bisherigen Kritiken einer Verabsolutierung von Prinzipien. Fundamentalismus heißt, das Scheitern nicht anzuerkennen. Er zeichnet sich, so Marchart, »gleichgültig, ob wir von epistemologischen, ökonomischen, biologistischen oder gar politischen Fundamentalismen sprechen – durch aktive Verleugnung von Kontingenz aus« (Marchart 2013a: 42). Damit ist er ein in unterschiedlichen Formen auftretender Selbstbetrug.

Postdemokratie als Verleugnung des Politischen

In der Form der bisherigen Darstellung kann der Eindruck aufkommen, ein Zeitalter der Gewissheiten überwunden zu haben, zeigte sich doch gerade mit dem Zusammenbruch des Realsozialismus und mit den Erfahrungen der Großbewegungen des 20. Jh., wie grausam die Umsetzung der Gewissheiten sein kann. Dieses Moment der Kri-

tischen Theorie prägt auch Marcharts kulturphilosophische Reflexionen, wenn er für eben jene Zeit ein gesteigertes Unsicherheitsbewusstsein konstatiert.

Aber weil sich seine Arbeiten im Modus einer *Dialektik der Aufklärung* lesen lassen, finden sich Gewissheitsbewegungen noch in der heutigen Konstellation. Diese dauerhaft aktiv bleibende Warnung begründet neben der theoretischen Reflexion den gegenwartskritischen Anspruch seines Werkes. In dem (erneut scheinbaren) Siegeszug des Westens wurden, beispielsweise mit Bezug auf Fukuyamas These des Endes der Geschichte (vgl. Fukuyama 1992), »die ehernen Gesetze der Geschichte entdeckt« (Marchart 2016: 7). Mit dem Ende des Kalten Krieges waren das liberale Demokratiemodell und die damit gekoppelte Marktwirtschaft den anderen Organisationsformen überlegen. Der ideologische Kampf galt als entschieden, das Erfolgsmodell gefunden und musste nur global verbreitet und adaptiert werden (vgl. Ritzi 2014: 11). Es wundert deshalb nicht, dass Marcharts Studie über die Frage »Was ist Gesellschaft?« mit einer Kritik an Thatcherismus und der Aussage »There is no such thing as society« beginnt (vgl. Marchart 2013a: 7), denn der Satz ist notwendige Folge eines weiteren prominenten Ausspruches Thatchers: »There is no Alternative«. Wenn nach den Gesetzen des siegreichen Neoliberalismus alle Akteur:innen nur individuelle Marktakteur:innen sind, dann erübrigt sich die Frage nach Gesellschaft. In einer solchen Form erübrigt sich auch Politik, weil externe Fundamente eine interne Auseinandersetzung zwecklos machen.

Dieser Gewissheit folgte jedoch schnell die Krisendiagnose. Übernimmt der Markt die Steuerungsgesetze und bestimmt die Politik, werden Expert:innen zu zentralen Entscheidungsträger:innen, werden mit Verweis auf ökonomische Notwendigkeiten die marktfreiheitshemmenden Sozialstaatsmechanismen zurückgefahren, sinkt die Relevanz von Politik. Dies äußert sich in Misstrauen gegenüber der politischen Klasse oder allgemein in Politikverdrossenheit mit Folge einer Legitimationskrise der Demokratie. Als erster und bis heute prägend, hat diese Entwicklung Crouch unter dem Begriff der *Postdemokratie* zusammengefasst. »Postdemokratie heißt: Die Institutionen funktionieren zwar noch, aber der Streit der Bürger um die ›gute Gesellschaft‹ hat ein Ende gefunden«, so Assheuer in direktem Bezug zu Marcharts Anliegen (Assheuer 2010). Damit zeigt die Rezension, dass Marcharts eigene Arbeiten anschließen an ein Feld radikaldemokratischer Literatur, die die Problematik der Alternativlosigkeit thematisieren und, wie die hier untersuchten Denker, für eine Re-Politisierung kämpfen. Erst vor diesem Hintergrund, so Asseuer, »konnten Autoren wie Zygmunt Bauman von der ›Bedeutungslosigkeit‹ heutiger Politik, Cornelius Castoriadis von der ›complete atrophy of political imagination‹, Chantal Mouffe von der Verleugnung des Politischen oder Jacques Rancière und Colin Crouch von ›Postdemokratie‹ sprechen« (ebd.).

Die in der Diagnose dargelegten Erläuterungen führen zu mehreren zentralen Einsichten, die für Marcharts Arbeit tonangebend sind. Erstens kritisiert er die Vorstellung einer kontingenzlosen Welt, denn Kontingenz »beinhaltet die Möglichkeit von Alternativen« (Marchart 2013a: 8). Alternativlosigkeit ist der Entzug der Chance, ein politisches Lebewesen zu sein, daher, so Marchart, entspricht »Thatchers Verleugnung der Gesellschaft der Verleugnung des Politischen« (Marchart 2013a: 8). Zweitens, wenn Fundamentalismus als Kontingenzverleugnung und Kontingenzverleugnung als Verleugnung des Politischen begriffen wird, dann geht es bei dem Politischen um mehr als nur eine spezifische Sphäre menschlichen Handelns. Es wird ein Fundament gesucht, welches

nicht fundamentalistisch sein darf. Zudem wird eine ontologische These aufgestellt. Drittens, wenn alle Fundamentalismen nur scheinbar sind, sind sie Ausdruck von Politik mit hegemonialem Anspruch. Erneut zeugt sich das Verhältnis von ideologischem Überbau und dessen praktischen Implikationen. Um es deutlicher zu machen: »Wenn also Thatchers Sinnspruch eine politische Aussage mit theoretischen Implikationen ist, dann ist die sozialwissenschaftliche Umstellung vom Gesellschafts- auf das Marktmodell eine theoretische Operation mit politischen Implikationen.« (Ebd.: 12) Im Falle der von Marchart angezielten Gegenwartsdiagnose bezieht sich dies auf die Postdemokratie. Die deskriptive Beschreibung des Scheiterns hat also praktische und gegenwartsbezogene Bedeutung.

Ende der Gewissheit und Beginn von Gewissheiten

Bereits die Offenlegung der eben genannten politischen Implikationen zeigt: Auch dort, wo die Dinge scheinbar alternativlos auftreten, sind sie selbst Objekt eines Kampfes. Der Kampf wiederum ist entweder als letzter Versuch aufzufassen, die Gewissheit doch zu retten, oder aber genau jenes Kennzeichen, dass eine solche nicht zu haben ist.

Grundsätzlich gilt deshalb: Gewissheit ist kein ontologisches Objekt. Gerade die in dem Begriff der Postdemokratie artikulierte Krise zeigt, dass bei aller Dominanz auch der Neoliberalismus nicht alle Probleme auflöst. Gewissheit ist nur Praxis, wobei »nur« schon viel heißt, denn sie kann als Praxis durchaus bestimmend sein für lebensweltliche als auch weltanschauliche Prozesse. Die Welt selbst, so zeigt Marchart, konstituiert sich in Ungewissheit. Die Differenz besteht folgend darin, wie deutlich diese Ungewissheit in das Bewusstsein tritt.

Marchart konstatiert, dass besonders die heutige Zeit das Scheitern der Suche nach Gewissheit immer stärker vor Augen führt oder zumindest wenig erreicht worden ist. Er schreibt: »Kein gesellschaftlicher Akteur ist heute in der Lage, ein bestimmtes Zeichen der Gewissheit zum positiven Fundament des Sozialen, der Politik oder des Denkens zu erheben.« (Marchart 2016: 15) Dabei ist es wichtig, zu differenzieren. Es stimmt auch, dass heute mehr gewusst und erforscht wird als in der bisherigen Menschheitsgeschichte. Aber gerade für den Bereich der Sozialwissenschaften zeigt sich ein solches Wissen als Reflexivwerden des Scheiterns. Analog zu Bauman wird festgestellt, dass, je mehr Fundamente angestrebt werden, umso mehr sich deren Fehler offenbaren, weil sie dem in sie gesetzten Anspruch nicht gerecht werden können. Ein Grundtenor, der für alle drei hier bearbeiteten Autoren kennzeichnend ist.

So erklärt sich folgend der Fokus auf Politik und Gesellschaft. Der Bedarf nach einem zusätzlichen Begriff zu Politik verweist auf die »Sackgasse, in die konventionelle politische Theorien und Sozialtheorien geraten waren« (Marchart 2010: 144). Auch Gesellschaft entzog sich als Gegenstand der Bestimmbarkeit. Marcharts Untersuchungen in *Das Unmögliche Objekt* zeigen nichts anderes als eine Reflexion der soziologischen Versuche, Gesellschaft als nicht fassbar und damit nicht bestimmbar zu beschreiben. Von Latours »Monster« zu Schelers »Rest und Abfall« über Kristevas »Abjekt« bleibt Gesellschaft etwas »Unheimliches«, damit aber nicht Gefasstes. (Marchart 2013a: 17) Es ist immer der »paradoxe Charakter« (ebd.: 19), der für solche Begriffe auffällt, weil sie als Vorstellung existieren, sich aber der Konkretisierung entziehen. Was mit Gewissheit

gesucht wurde, war im Standard der Wissenschaften nicht erreichbar. Dies gilt für Gesellschaft in der Soziologie, für die Gründung von Politik in den Politikwissenschaften als auch den Leitfaden normativen Handelns in der Ethik. Natürlich wäre es naiv, zu behaupten, dass dieses Problembewusstsein nicht schon immer wieder durchgeschienen hätte, denke man an Autor:innen wie Nietzsche oder Heidegger. Das Durchscheinen war jedoch immer begleitet von einer neuen Suche nach dem Bestimmten. Gleichwohl steckte in der Suche selbst ja schon das Bewusstsein einer Krise, die Marchart als die »Krise des fundamentalistischen Horizonts der Sozialwissenschaften« (Marchart 2010: 144f.) beschreibt.

Entscheidend ist, dass Marchart darunter keine Abkehr von fundamentalen Fragen verstanden haben will. In den Fragen nach Fundamenten offenbart sich erst ihr umstrittener Charakter. Die im Scheitern wiederkehrende Konstante ist der Kampf um die Deutungshoheit der Begriffe. Marchart rekonstruiert anhand der genealogischen Konstellation der Soziologie im 20. Jh., und genauso gut ließe sich dies in der Ideengeschichte der politischen Theorie zeigen, dass diese wissenschaftlichen Kampfbegriffe auch politische Kampfbegriffe sind und es schon immer um mehr ging als um reine Wissenschaft. Das Scheitern ist deshalb kein Ende der Gewissheit, denn »dass die alten Fundamente nicht länger tragen […], bedeutet jedoch nicht, dass Gesellschaft völlig grundlos geworden wäre, sondern nur, dass neue Fundamente ständig gelegt und alte verteidigt oder angegriffen werden« (Marchart 2016: 27). Scheitern ist als Widerstand und Antagonismus zu denken. Das wird am deutlichsten, wenn Marchart methodische Einsichten reflektiert. Er schlägt, wie sollte es anders sein, einen post-radikalkonstruktivistischen Ansatz vor, welcher zwar leugnet, Objektivität oder Wirklichkeit eins zu eins abbilden zu können, in dem aber auch nicht alles beliebig konstruierbar ist, »sondern sich Wirklichkeit gerade in den Widerständen, die es der Konstruktion entgegensetzt, bemerkbar macht« (Marchart 2013a: 27).

Dass sich ein solches Bewusstsein akademisch, unter dem technischen Begriff der Kontingenz reflektiert, verallgemeinert hat, ist für die von Marchart dargestellten wissenschaftlichen und philosophischen Traditionen plausibel. Offen bleibt jedoch, ob es sich seit der Französischen Revolution tatsächlich auch lebensweltlich generalisiert hat. Die Diagnose der Postdemokratie behauptet gerade das Gegenteil und der Versuch der Re-Politisierung wäre nicht relevant, wenn die Verleugnung von Kontingenz immer geringer geworden wäre.

3.3.2 Einsicht in Differenz

Unabhängig vom diagnostischen Wert einer gesteigerten Zunahme von Kontingenzbewusstsein gilt es, dieses in Marcharts Lesart zunächst deutlich zu machen. Seine Werke sind nicht nur deskriptive Erläuterung, sondern auch der Versuch, das Bewusstsein offenzulegen und zu dessen Steigerung beizutragen.

Gleichwohl Kontingenz als technischer Begriff auch bei Marchart auftaucht und schon an dieser Stelle die Analogie zu Rorty und Bauman deutlich wird, ist es der Begriff der Differenz, welcher prägend ist und durch welchen sich Kontingenz artikuliert. Allein der argumentative Aufbau innerhalb der politischen Differenz macht deutlich, dass Kontingenz zwar zum Schlüsselbegriff postfundamentalistischer Theoriebildung

gehört, seine Bedeutung sich aber nur dann erschließt, wenn der Gedanke der Differenz und damit auch das »pastorale Vokabular« (Marchart 2016: 75) Heideggers bearbeitet wurde. Eben weil die beiden Begriffe komplementär verwendet werden – Marchart selbst stellt in seinem Schreiben in Aussicht, dass das Sprechen über Differenz nur eine andere Weise sei, über Kontingenz zu sprechen –, er aber immer wieder betont, etwas anderes zu meinen als Rorty, ist es für den hiesigen Anlass sinnvoll, den Begriff der Differenz anstatt Kontingenz in den Mittelpunkt zu stellen.

Differenz, und das ist mit dem Verweis auf Heidegger schon angedeutet, meint nicht nur den Unterschied zwischen zwei Positionen. Mehrfach wird darauf verwiesen, dass es sich bei Fundamentalismus und Postfundamentalismus nicht um zwei streng gegenüberliegende Paradigmen handelt, sondern »Postfundamentalismus sich nur als neue[r] Horizont, in Form eines sich ausdehnenden Randes des fundamentalistischen Horizontes offenbart« (Marchart 2016: 16). Erneut ist diese Einsicht von dem Motiv begleitet, sich klar von einen postmodernen »anything goes« abzugrenzen.[58]

Um sich den Gedanken der Differenz zu nähern, wird in drei Schritten vorgegangen. Erstens wird unter der *Politischen Differenz* die Notwendigkeit eines zusätzlichen Begriffes zur Politik erörtert. Zweitens lässt sich auf Grundlage dieser Unterscheidung die theoretische Stellung als *Spiel der Differenz*, als Changieren zwischen beiden Polen begreifen. Abschließend wird die Frage nach einem gesteigerten Kontingenzbewusstsein erneut aufgegriffen. Wenn mit der Idee der Differenz Ontologie gemacht wird, dann muss zwischen dieser allgemeinen Feststellung und dem Reflexiv-Werden dieser Feststellung ein Unterschied bestehen. Postfundamentalismus, so die These, ist eben nicht nur Ontologie, sondern versteht sich als *Form des Bewusstseins*, welches eher von »therapeutischer« denn ontologischer Natur ist, wie im darauffolgenden Kapitel näher bestimmt werden soll.

Politische Differenz

Bereits im ersten Teil deutete sich an, dass das beschriebene Scheitern eine politische Dimension enthält. Wenn Fundamente von Politik nicht zu halten sind und damit Politik nicht nur als Ausführung erkannter gesellschaftlicher Gesetze verstanden werden kann, bedarf es eines alternativen Konzeptes, um die Differenz zwischen Ausführung und Politik als bestimmter menschlicher Handlungsform aufzuzeigen. Soll heißen, im Scheitern wird ein Verweis artikuliert auf jene Form der Handlung, in der die Idee von Gesetzen und Fundamenten zuallererst gesetzt und entschieden wird. Mit dem Begriff des »Politischen« und folgend der »Politischen Differenz« wurde die Form und damit Unterscheidung analytisch offengelegt und diskutiert. Die mittlerweile zahlreich erschienene Sekundärliteratur zu diesem Thema als auch die breite Rezeption von Marcharts Buch zeigen dessen Prominenz innerhalb des akademischen Diskurses der letzten Jahre.

Die theoretisch-philosophischen Annahmen hinter dem Begriff der Politischen Differenz sind jedoch nicht völlig neu oder wurden von Marchart erfunden. Bereits in der

58 Auch wenn davon ausgegangen wird, dass die in dieser Arbeit diskutierten Autoren nur Pappkameraden für eine solche Abgrenzung sind, verdeutlicht das Verlangen einen wichtigen Teil des marchartschen Theoriekorpus.

griechischen politischen Philosophie finden sich Hinweise, die ideengeschichtlich immer wieder aufgegriffen wurden, wenn es darum ging, die Einzigartigkeit politischen Handelns oder des Raumes, in dem dieses Handeln stattfindet, zu eruieren. Es ist für den hier vorliegenden Ansatz nicht notwendig, eine Genealogie der Politischen Differenz zu liefern, welche sich ausführlich bei Marchart nachlesen lässt. (Marchart 2016: 32ff.)[59] Marcharts Verdienst ist es vielmehr, in einer bestimmten Autorengruppe, genannt seien hier Ricoeur, Nancy, Lacoue-Labarthes, Lefort, Badiou, Rancière sowie Laclau, eine breite Auseinandersetzung des Unterschiedes zwischen Politik und Politischem entdeckt und systematisiert zu haben, sodass er von »Familienähnlichkeiten« (Marchart 2016: 15) innerhalb eines »französischen Heiderggerianismus der Linken« (ebd.: 19) spricht. Sein Buch ist der erfolgreiche Versuch, das Gemeinsame der Spielformen der Differenz zu zeigen, sie aber auch zu kritisieren und zu gewichten. Asseuer spricht in seiner Rezension deshalb auch von der »ersten enggeführten Zusammenfassung der französischen politischen Philosophie« (Assheuer 2010).

Unabhängig von den spannenden und im Detail relevanten Unterschieden, zwischen den Autoren soll es hier darum gehen, das Kernargument zu rekonstruieren, um anhand dessen die eigentliche Schlagrichtung zu erkennen. Denn was mit dem Begriff des Politischen gefasst wird, ist nicht ein auffallend neuer empirischer Sachverhalt, sondern eine bestimmte Einzigartigkeit menschlicher Existenz, die, wenn sie zu Bewusstsein geführt wird, praktisch werden kann.

Ausgangspunkt ist die erläuterte Feststellung des Scheiterns aller Gründungsversuche. Egal welche Gesetzmäßigkeiten für gemeinschaftliches Handeln bisher entdeckt oder behauptet wurden, immer waren diese nur relativ kurzfristig (wenn auch im Falle der christlichen Feudalordnung fast 2000 Jahre) dominant. Sie konnten ihren eigenen Anspruch nicht erfüllen. Zwar ließe sich sagen, dass die bisherigen Gesetzmäßigkeiten einfach die falschen waren und die richtigen noch entdeckt werden müssen, jedoch kann das Scheitern auch grundsätzlicher begriffen werden. Grundsätzlich heißt, dass Letztbegründung notwendig scheitern muss. Mit Arendt gesprochen, hat es auf die berühmte Frage: »Wie wollen wir leben?« viele Antworten gegeben, von denen sich keine durchsetzen konnte, weshalb die Frage immer wieder neu gestellt werden muss.

Die Notwendigkeit der Frage rührt daher, dass Gesellschaft mit Marcharts Worten »immer auch anders hätte gegründet« (Marchart 2010: 146) werden können. Weil es notwendig ist und war, Formen des gemeinschaftlichen Zusammenlebens zu rechtfertigen, wird deutlich, dass kein absoluter Grund existiert, sondern immer nur vorgeschoben wird. Die Faktizität von Politik, hier bereits verstanden als Streit um Ansichten und Kampf um Hegemonie, zeigt die Dimension des Politischen; ein Problem, das sich in der politischen Ideengeschichte besonders pointiert bei solchen Autor:innen zeigt, die sich mit Macht und der Herstellung von Ordnung befassten, wie Thomas Hobbes, Nicolo Machiavelli[60] oder Carl Schmidt, weil gerade dort auffällt, dass Macht, die Fähigkeit, über andere zu entscheiden, erst errungen werden muss und nicht von selbst besteht.

59 Marchart unterscheidet zwischen einer assoziativen und einer dissoziativen Traditionslinie.

60 Marchart schreibt: »So wurde die Annahme eines Primates des Politischen tatsächlich von Machiavelli vorbereitet, aber erst im deutschen Denken der ersten Jahrzehnte des zwanzigstens Jahrhunderts auf eine theoretische und konzeptuelle Grundlage gestellt, um im französischen Nach-

Der Versuch, zu erklären, wie sie sich herstellen lässt, zeigt ihre Instabilität. Es wundert deshalb nicht, dass Marchart in Anlehnung an Arendt von einer assoziativen und in Anlehnung an Schmitt von einer dissoziativen Traditionslinie der politischen Differenz spricht (vgl. Marchart 2016: 35). In beiden Formen wird das Politische als die Notwendigkeit der aktiven Auseinandersetzung um die Frage »Wie wollen wir leben?« beschrieben, einmal mit koorporativer und einmal mit antagonistischer Ausrichtung. In beiden Fällen wird jedoch auf die Frage der Gründung verwiesen, die sich jeder Gesellschaft stellt, »sobald sich die Gewissheiten, Prinzipien und Werte, auf denen sie gebaut ist, als fungibel erwiesen haben« (ebd.: 8).

Das Politische soll in Differenz zur Politik genau auf dieses Moment hinweisen, so Marchart:

> Einerseits bleibt Politik auf ontischer Ebene der Begriff für z.B. ein spezifisches diskursives Regime, ein bestimmtes soziales System, eine bestimmte Handlungsform; andererseits nimmt auf der ontologischen Ebene das Politische die Rolle an, auf etwas von gänzlich anderer Natur zu verweisen: auf den Moment der wenn auch in letzter Instanz unmöglichen Institution von Gesellschaft. (Marchart 2010: 147)

Als Begriff ist das Politische damit nicht mehr Teil der empirischen Wissenschaft, sondern Sache der Politischen Theorie und damit auch philosophischer Standpunkt, welcher das Bewusstsein für die Möglichkeit, politisch zu sein, schärft. Das Politische musste eingeführt werden, um auf die ontologische Dimension der Gründung von Gesellschaft zu verweisen, welche der Politik als ontischer Dimension, den »pluralen, partikularen und strategisch operierenden Versuchen, Gesellschaft zu gründen, entgegensteht« (Marchart 2010: 148).

Für Marchart ist die politische Differenz deshalb politische Ontologie. Sie ist der Versuch, sprachlich und gedanklich zu fassen, was es heißt und ermöglicht, politisch zu sein. Dabei geht es weniger um die Bestimmung eines Seins als um das Verständnis der Frage danach. Es reicht nicht, einfach zwei Sphären zu differenzieren. Ziel ist es, das Potential des Fragens zu erkennen. Aus diesem Grund gibt es am Ende der Analyse des französischen Heideggerianismus auch nichts zu präsentieren. Gezeigt und erklärt wird nur, dass etwas möglich ist, ohne zu sagen, was.

Spiel der Differenz

Um das Möglichkeitsverständnis konkretisieren zu können, lohnt der Verweis auf die philosophischen Vorfahren. Es ist offensichtlich, dass die Politische Differenz in ihrer Logik analog zur ontologischen Differenz bei Heidegger gelesen werden kann. Die Analogie lässt sich verwenden, um der über die bloße Differenz hinausgehenden Einsicht Gewicht zu verleihen.

Heideggers großes Ziel war es, den Irrweg der abendländischen Beschäftigung mit Metaphysik aufzuzeigen, welche klassischerweise unterschied zwischen dem Seienden als den Dingen, die uns innerweltlich begegnen, und dem Sinn und Zweck, dem Sein

kriegsdenken aufgenommen zu werden und schließlich zur internationalen Ausbreitung der Idee einer fundamentalen politischen Differenz zu führen.« (Marchart 2016: 50)

des Seienden. Letzterer wurde versucht zu fassen in so unterschiedlichen transzendenten Metakonzepten wie Logos, Gott oder Markt, den anfangs beschriebenen Fundamenten. Nach Heidegger war die Frage jedoch falsch gestellt, weil sie dem Gedanken unterlag, dass das Sein selbst als etwas Festes bestimmt und verstanden werden könne. Die Besonderheit der heideggerischen Philosophie und Metaphysikkritik war es, auf die Verbindung und das Spiel beider Bereiche zu verweisen. Weil beide Bereiche nicht identisch werden können, entsteht überhaupt erst die Frage nach dem Sein; eine Frage, die sich jedoch den meisten Menschen nicht dauerhaft stellt. Für die meiste Zeit der Existenz gilt, dass die Welt immer schon erschlossen und verstanden erscheint, andernfalls könnten Menschen schlecht in dieser agieren. Die Frage nach dem Sein stellt sich immer nur, wenn es zu Störungen der »normalen« Erschlossenheit kommt, in Momenten der Krise. Es sind Erfahrungen »eminenter und intensiver existenzieller Grundlosigkeit« (Eilenberger 2018: 347) wie Angst und Endlichkeit, in denen sich der Sinn von Sein offenbart.[61] In Heideggers Sprache ist damit jeder Grund abgründig. Es ist schwer, und auch Marchart gelingt es nur zum Teil, diesen Gedanken ohne die heideggerischen Begrifflichkeiten zu rekonstruieren. Die Logik oder das Argument will seinem Aufbau nach das Fragen selbst, in Heideggers Gedanken: das Philosophieren, als eigentlichen Sinn herausstellen (vgl. ebd.: 344). So auch Marchart: »Die Grundfrage stellen heißt, das Problem der Gründung unter der Bedingung der Abwesenheit des Grundes zu denken und zugleich metaphysische Versionen der ontologischen Differenz aus Perspektive der Differenz *als* Differenz zu dekonstruieren.« (Marchart 2016: 71) Und etwas klarer formuliert: »Erst der unendliche Aufschub eines letzten Grundes eröffnet uns die Möglichkeit, auf die Suche gehen zu können nach immer nur vorübergehenden, partiellen und notwendig kontingenten Gründen.« (Marchart 2016: 26) Heidegger gilt deshalb als wichtigster Wegbereiter des Postfundamentalismus.

Dieselbe Logik gilt für die politische Differenz. Auch hier geht es nicht um die reine Vorstellung zweier getrennter Bereiche, sondern um das Verstehen der Differenz und den Verweis beider aufeinander; eine Logik, die, wie Marchart zeigt, auch über den jeweiligen in seinem Buch diskutierten konzeptuellen Ausformungen der Begriffe der Politik und des Politischen liegt. Er bezeichnet das ausgedrückte Verhältnis deshalb als quasi-transzendental, weil das Transzendente zwar angedacht, aber nicht gefasst werden kann. Die Unmöglichkeit der Gründung drückt sich aus in partikularen Gründungsversuchen, in der immer möglichen Frage: »Wie wollen wir leben?«. In Marcharts Worten:

> »So teilt sich der Begriff der Gründung in ein rein negatives Fundament auf der einen Seite (nämlich die Unmöglichkeit eines letzten Grundes) und auf der anderen Seite in die Möglichkeit ›kontingenter Gründe‹ im Plural, also eine Pluralität hegemonialer Bewegungen, die Gesellschaft zu gründen versuchen, ohne jemals dazu in der Lage zu sein.« (Marchart 2010: 146)

61 Auf Grundlage dieser Denkfigur wird auch verständlich, warum sich in Marcharts gesamten Arbeiten besonders prekäre Fragen als Forschungsinteressen heraussstellen. Alles was prekär ist, zeigt sich daran, dass es umkämpft ist.

Eben weil es keine absoluten Gründe gibt, besteht ein fortwährendes Bedürfnis nach Gründung. Wenn Heidegger das Philosophieren als eigentlichen Sinn von Sein expliziert, tauscht Marchart diesen gegen Politisieren. Aus sozialphilosophischer Perspektive, die Heidegger nicht wirklich gesehen hat, bekommt das Fragen eine neue Qualität. Marchart ist diese Einsicht sehr wichtig, weil sie die Qualität des Postfundamentalismus erklärt, welche eben Gründe nicht negieren, sondern nur schwach halten will.

Worum es also geht, ist ein Verständnis für das »Spiel der Differenz« (Marchart 2016: 26) oder die »Differenz der Differenz« (ebd.: 27; Marchart 2010: 147; 2013a: 38) und ein Bewusstsein dafür. Am besten zusammengefasst und auch hilfreiche Grundlage für einen Weg der Erläuterung ist das von Marchart in vielerlei Hinsicht formulierte Motiv von »Anwesenheit in notwendiger Abwesenheit« (Marchart 2016: 17); ein Gedanke, der sowohl für die Beschreibung von Politik als auch Gesellschaft herangezogen wird. Beschreiben lässt sich dieser Gedanke als Doppelbewegung:

> Auf der einen Seite fungiert das Politische als das Gesellschaft instituierende Moment, als supplementierender Grund, der der Grundlosigkeit von Gesellschaft Abhilfe zu schaffen sich anschickt; auf der anderen Seite zieht sich der supplementäre Grund zurück in genau jenem Moment, in dem das Soziale gegründet werden soll. (Marchart 2010: 148)

Erst das Fehlen des Grundes lässt überhaupt die Frage nach diesem relevant werden und verweist auf dessen Notwendigkeit. Das Fehlen ist dann kein Stillstand, sondern aktive Suche. Aus dem positiven Grund wird ein »Prozess des Gründens« (Marchart 2016: 74), aus Metaphysik ist eine menschliche Tätigkeit geworden.

Ungewissheitsgewissheit

Ausgehend von der bisherigen Darstellung kann es zu einer Täuschung kommen. Die im Spiel der Differenz ausgedrückte Metaphysikkritik ist nicht das Merkmal eines »nachmetaphysischen Zeitalters« (Habermas 2001b), sondern in ihrem quasimetaphysischen Status allgemeingültig und universal. Kontingenz, wie sich nun anschließend mit Marchart die Differenz zusammenfassen lässt, ist »alles andere als eine moderne Erfindung« (Marchart 2016: 75). Die Idee des Fehlens letzter Gründe muss aus dieser Perspektive schon immer anwesend gewesen sein. Die Strenge der historischen Bildungsversuche von Fundamenten ist gerade der Beweis für die Erfahrung von Krisen.

Gleichwohl die politische Ontologie eine Grundlegende ist, gilt wie bei Heidegger, dass das jedoch nicht heißen muss, dass ständig ein Blick in den Abgrund, die Frage nach dem Sinn des Seins aufgeworfen wird. Anders gesprochen heißt dies auch nicht, dass ständig politisiert wird und wurde, sondern ein Großteil der Zeit Institutionen und Gesellschaft im gleichmäßigen Takt funktionieren. Eine historische Analyse müsste zeigen, wie eine zunehmende Temporalisierung und Politisierung von Begriffen in unterschiedlichen Diskursen aufzufinden ist und besonders im 20. Jh. kumuliert. Dann würde sich, so Marchart, eine »zunehmende Verfügbarkeit postfundamentalistischer Motive zum Zwecke der Selbstbeschreibung einer Gesellschaft zeigen« (Marchart 2016: 76). Eine solche Genealogie muss nach Marchart zwei Engführungen vermeiden. Sie darf die schrittweise Öffnung nicht als teleologische Notwendigkeit verstehen, denn damit würde Geschichte ihren kontingenten Charakter verlieren. Sie darf Kontingenz

aber auch nicht als konkret nachzeichenbare Alternative einer konkreten historischen Krise verstehen. Die konkrete Krise versinnbildlicht vielmehr einen allgemeinen Charakter. Marchart spricht sich deshalb für einen radikalen Kontingenzbegriff aus, bei dem »das modale Merkmal, weder unmöglich noch notwendig zu sein, selbst notwendigerweise auf alle Umstände zutrifft« (ebd.: 78).

Diese beiden Punkte verdeutlichen die Unterscheidung zweier Ebenen. Denn obwohl Kontingenz eine allgemeingültige Transzendentale ist, heißt dies nicht, dass deren Erfahrung immer im gleichen Maße stattfindet. In der Geschichte können sich, eben kontingenterweise, Phasen von Kontingenzbewusstsein und Fundamentalismus spielend ablösen. Gerade weil sich Kontingenz als Allgemeinheit nur in einer historisch lokalisierbaren Situation zeigt, quasi als Symbol oder bei Marchart als Signifikant, fallen ihre Erfahrung sehr unterschiedlich aus: »Nur unter bestimmten historischen Bedingungen wird man der notwendigen Kontingenz und Grundlosigkeit von Gesellschaft begegnen, […].« (Marchart 2016: 80) Kontingenzbewusstsein selbst ist etwas anderes als Kontingenz. Interessanterweise ist damit auch der Fundamentalismus nur eine spezifische Form des Umganges mit Kontingenz, als ein Versuch der Leugnung, der jedoch gerade auf ihr beruht.

Mit diesem Blickwinkel wird besonders deutlich, welchen Zweck, wenn auch selten klar offenbart, die marchartsche Lektüre hat. Es geht ihr nicht nur um die Feststellung von Kontingenz, sondern das Herstellen von Kontingenzbewusstsein. Zwar setzt die Feststellung in dieser reflexiven Form »selbst schon hinreichendes Kontingenzbewusstsein« (Marchart 2016: 21) voraus, weshalb sich historisch im 20. Jh. und mit den Terminus »postmodern« von einem »Zeitalter der Kontingenz«[62] sprechen lässt, jedoch ist die Kritik am Fundamentalismus etwas, das aus guten Gründen gefördert werden soll. Der Postfundamentalismus ist somit zugleich allgemeine Theorie wie praktischer Anspruch, indem er Kontingenzbewusstsein, bei Marchart auch analog »Ungewissheitsgewissheit« sowie »postfundamentalistische Gewissheit« (ebd.: 17), fördern will. Auch hier gleicht Marcharts Projekt dem heideggerischen. Der individuelle therapeutische Anspruch wird zum gesellschaftlich therapeutischen Anspruch: die Förderung eines Bewusstseins, welches auf unsere Seinsweise (um erneut heideggerianisch zu sprechen) Einfluss hat.

Dieser performative Charakter lässt sich bisher nur andenken. Die so beschriebene Einstellung fördert den Konflikt, weil die Situation der Differenz Entscheidungen fordert (vgl. Marchart 2016: 21). Das gilt sowohl für die politische als auch die normative Stellungnahme. So Marchart: »Die Auflösung einer soziotranszendenten Legitimationsbasis bedingt, dass um die Legitimation eines jeden Grundes jeweils und immer aufs Neue gerungen werden muss.« (Marchart 2013a: 32) Demgegenüber steht eine inklusive Bewegung, weil unter der Einsicht in Differenz alle Identitätszuschreibungen notwendig offen und unabschließbar sind. Problematisch ist hierbei, dass die dargestellte Doppelbewegung von Entscheidung und Inklusion sich gegenseitig einschränken, wenn nicht sogar negieren kann. Eine Entscheidung bedeutet Ausschluss und damit Grenzen der Inklusion, und Inklusion und Offenheit lassen keine feste Entscheidung zu. Marchart spricht deshalb von der Struktur des »non sequitur«, unter der »es uns

62 Marchart zitiert an dieser Stelle explizit Bauman.

nicht vergönnt ist, nicht inkonsequent zu sein« (Marchart 2016: 249). Berechtigterweise stellt er deshalb die Frage, ob der Postfundamentalismus nicht mehr als eine »politisch beliebige, kopflastige Totgeburt« (Marchart 2016: 247) darstellt.

Jedoch genau in dieser »Einsicht« liegt ein praktischer Gehalt, weil auch die Erkenntnis, dass nichts folgt, eine bestimmte Form der Erkenntnis ist. Wie bereits bei Rorty ersichtlich, findet darauffolgend ein argumentationsstrategischer Wechsel statt, indem die Plausibilität der Darstellung nicht mehr im »Medium der Ableitung, sondern [im Medium] der praktischen Klugheit« (Marchart 2016: 249)[63] verständlich wird, welche es in den nächsten Kapiteln zu erläutern gilt. Dass Marchart an die Wirkkraft einer solchen Klugheit glaubt und darin eine eigene Qualität sieht, wird auch durch seine Gesellschaftsdiagnose verstärkt: »Die Gesellschaft ist nicht einfach nur verunsichert, das war sie zu Kriegs- und Krisenzeiten auch früher schon, sondern sie beginnt sich selbst *als kontingent* zu beschreiben.« (Marchart 2013a: 30) Es muss also im Folgenden darum gehen, die vorgestellten Veränderungen, eingeläutet durch Ungewissheitsgewissheit, zu extrahieren.

3.3.3 Solidarität im Medium praktischer Klugheit

Die Zuspitzungen des letzten Abschnittes ermöglichen, praktische Konsequenzen zu formulieren. Jene Konsequenzen dürfen, wie sich bereits andeutete, nicht als notwendige Ableitungen oder begründete Handlungsnormen verstanden werden, sondern als eine Art Kompetenz, die sich aus dem Wissen, dass nichts notwendig ist, ergibt.

Verwiesen wurde in diesem Kontext auf das Paradox des »non sequitur«, welche sich in zwei Richtungen konkretisieren lässt. Zum einen wird die notwendige Fehlerhaftigkeit menschlichen Handelns angesprochen. Sind alle unsere Prinzipien nur Scheingewissheiten und folgen hegemonialem Anspruch, folgt daraus, dass egal für was wir uns entscheiden, »irgendein non sequitur nicht zu vermeiden ist« (Marchart 2016: 253). Einfach formuliert: Menschliches Handeln als auch Moral sind ohne Ausgrenzung, Ungerechtigkeiten und Bevormundung nicht zu haben. Die einzig wahre Beschreibung ist eine Ontologie des Politischen, welche jedoch als Spiel der Differenz metasprachlich und unkonkret bleibt. Zum anderen verlangt Marchart mehr als nur eine notwendige Positionierung. Der Widerspruch zwischen Entscheidung und Inklusion deutete darauf hin, dass die Entscheidung unter der Bedingung ihrer eigentlichen Unmöglichkeit getroffen werden muss. Umschrieben wurde dies als »praktische Klugheit«, welche wiederum als eine Form des »Wissens« (Marchart 2016: 247) über Kontingenz dargestellt wurde. Der dargestellte Widerspruch begegnet dem Leser nicht zum ersten Mal. Bereits bei Rorty war zu sehen, wie er mit der Trennung von privat und öffentlich, mit der unsolidarischen Form des Dichters rang und gleichzeitig dessen Neubeschreibungen als Ort der Öffnung unseres Sprachgebrauchs und damit auch der Gewissheiten brauchte.

63 Auch dazu: »In einem zweiten Schritt aber werden sich genau aufgrund unseres Wissens darum, dass nichts notwendig folgt, Spielräume für Formen der Kontingenzfolgenabschätzung öffnen, die nicht auf Letztbegründung, Determination, logische Ableitung oder arithmetische Kalkulation setzen, sondern auf Plausibilisierung.« (Ebd.: 247)

Dort waren es die Figur des Liberalen Ironikers und die Tugend der Kontingenz, welche als Lösung dienten.

Auch Marchart ist diese Vorsicht anzumerken, wenn er sich von einem »Ethizismus« als auch einem »emanzipatorischen Apriorismus« abgrenzen will. Ethizismus meint, dass es gegenüber der Offenheitsdimension bzw. dem Negativen keine ethische Verpflichtung geben darf. Normen sind, so schreibt er, »nicht auf der Ebene des Grundes angesiedelt, sondern gehen aus einer nachgeordneten Bewegung normativer Grundlegungsversuche hervor – die ihrerseits am Spiel der politischen Differenz früher oder später scheitern werden« (Marchart 2016: 250). Der emanzipatorische Apriorismus überträgt diese Annahme auf die Politik. Auch hier ist nicht davon auszugehen, dass jegliche Intervention und Emanzipation durch ihre politische Qualität automatisch richtig ist.[64]

Sowohl dem unkonkreten Spiel der Differenz als entleerten Denkens als auch der Überhöhung eines willkürlich in Erscheinung tretenden Seins will Marchart entkommen. Seine Idee, um mit der Spannung umzugehen, ist, ein alternatives Verständnis von politischer Ontologie zu etablieren. Eine solche macht darauf aufmerksam, dass, obwohl quasimetaphysisch von Ontologie der Differenz gesprochen wird, diese ja nur in konkreten Gründungsversuchen erkenntlich ist, wenn »ein Partikulares die Aufgabe [übernimmt], ein Allgemeines zu verkörpern, das in letzter Instanz nie vollumfänglich verkörpert werden kann« (Marchart 2016: 276). Mit dieser Logik wird eine politische Ethik begründet, deren Kern Solidarität darstellt.

Den Ausgangspunkt bildet die Annahme, dass sich »postfundamentalistische Begründungen im Medium der Urteilskraft entfalten« (Marchart 2016: 276) und deshalb Marcharts Verständnis der Konstitution des Subjektes als Folge von Differenzeinsicht im Mittelpunkt steht. Beschrieben wird dies als *Ethik der Selbstentfremdung*. Festzustellen bleibt, ob Marchart die ethische Überladung von Differenz vermeiden kann und ob er über die individualethische Perspektive hinauskommt. Anschließend gilt zu zeigen, wie eine solche Ethik zur Grundlage einer *Theorie der Anerkennung und Solidarität* wird, um zum Schluss diese als *politische Ethik* zu markieren und damit den Übergang zur politischen Philosophie zu begehen.

Ethik der Selbstentfremdung

Von einer Subjekttheorie im Kontext der marchartschen Philosophie zu sprechen, ist kein selbstverständliches Unterfangen. Die Absage an alle substantiellen Bestimmungen muss logischerweise auch auf das Subjekt zutreffen. Im Sinne des Denkens der Differenz ist ein solches nicht als substantielle Einheit bestimmt, sondern muss als Doppelbewegung von Konstitution und Auflösung gedacht werden. Für die folgende Darstellung wird zunächst das Subjekt als gesellschaftliches Subjekt vorgestellt und dessen Logik auf den Einzelnen übertragen.

Den Ansatzpunkt bildet für Marchart die demokratietheoretische Notwendigkeit, sich die Gesellschaft oder den Demos als irgendwie geartete Einheit denken zu müssen, um ihn als legitimatorische Quelle zu bestimmten. Jedoch in Übereinstimmung

64 Marchart nimmt hier nochmal explizit Bezug zur Heiddegger und dessen mangelnde Distanzierung zum deutschen Faschismus (vgl. Marchart 2016: 252).

mit seiner Untersuchung in das *Unmögliche Objekt* und der bisher dargelegten Logik der Differenz verweist die immerwährende Konflikthaftigkeit des Sozialen auf das Scheitern aller Versuche, eine Einheit zu konstruieren. Eine solche lässt sich nur, hierbei bezieht sich Marchart auf die Demokratietheorie Leforts, als immer zu leistende Aufgabe und damit immer nur vorhandener Mangel symbolisch herstellen:

> Das gesamte symbolische Dispositiv der Demokratie, wie von Lefort beschrieben, wirkt auf diesen Prozess fortgesetzter Selbstentfremdung hin: auf die Entleerung des Ortes der Macht; die Trennung der Sphären des Rechtes, der Macht und des Wissens; die Abtrennung der Zivilgesellschaft vom Staat und die Entstehung einer politischen Öffentlichkeit. All das erzeugt die institutionelle Grundlosigkeit des Sozialen. (Marchart 2016: 336)

Die Folge ist, dass selbst die zwanghaften Stilllegungsversuche, wie die Ideen von Volk und Nation, aufgrund ihres Zwangs nur Ausdruck der eigentlichen Unmöglichkeit sind. Das für die Demokratie so wichtige Volk existiert nur »in den Zeichen seiner Abwesenheit« (Marchart 2016: 339). Gemeint ist damit, dass jeder Ausdruck des Volkes, egal ob in Wahlen oder Protestaktionen auf der Straße, sich immer nur auf partikulare Positionen bezieht, nie aber ein »einheitliches Willenssubjekt« (ebd.) auszumachen ist. Nach Marchart ist ein solcher Gedanke tatsächlich nur nach den demokratischen Revolutionen möglich geworden, weil anerkannt wird, »dass der Souverän, das ›Volk‹, von einem prinzipiellen oder ontologischen Mangel gekennzeichnet ist« (ebd.: 340). Bereits an dieser Stelle wird betont, dass diese Unvollständigkeit nicht nur Ausschluss bedeutet, sondern notwendig auch die Möglichkeit für neue Einschlüsse beinhaltet.

Die Denkfigur, die für jenes demokratische Subjekt anschließend eingeführt wird, ist die des »als ob«. Jeder politische Akteur, ob Partei oder Bewegung oder auch der Einzelne, agiert »als ob es Willenssubjekt, als ob es Herr des eigenen Willens wäre« (Marchart 2016: 341). Mit Rückgriff auf Lacan, Kojeve und Sartre steht Subjekt für nichts anderes als Mangel, weil sich in dem Begehren, etwas zu sein, ein Mangel ausdrückt. Identität bzw. das Verlangen nach Identität entsteht nur, wenn deren Nichtvorhandensein gefüllt werden muss. Insofern trifft auch auf das handelnde, individuelle Subjekt zu, was bereits für das Subjekt der Gemeinschaft galt. Auch hier sind die Grundlegungsversuche zum Scheitern verurteilt. Allerdings macht Marchart darauf aufmerksam, dass von dieser abstrakten Ebene aus alltägliches Handeln ignoriert wird: »Es dürfte evident sein, dass sie von sich selbst kein Bild eines Subjekts-des-Mangels entwerfen, sondern das Bild eines autonomen Subjektes des eigenen Willens.« (Ebd.: 316) Auch hier wird gehandelt unter der Bedingung des »als ob«.

Die »als ob«-Struktur zeigt sich als Problem, denn sie muss zumindest von einer gewissen Ernsthaftigkeit ausgehen, den Mangel tatsächlich überwinden zu können; eine Ernsthaftigkeit, die Marchart sowohl in überladenen kollektiven Identitätskonzeptionen als auch in Allmachtsphantasien von Politik und Politikern erkennt: »Jede Akteursschaft – und damit jede Politik – basiert unausweichlich auf einem Minimum an Größenwahn.« (Marchart 2016: 317) Ohne einen solchen wäre politisches Handeln überhaupt nicht möglich. Wie aber lässt sich dieser Größenwahn eindämmen, wie kann

er reguliert werden, ohne eine entpolitisierte Situation und entpolitisierte Subjekte zu konstruieren?[65]

Für dieses Problem gibt es zwei Antworten, von denen nicht die eine gegenüber der anderen bevorzugt werden kann. Auf der einen Seite spricht Marchart immer wieder davon, dass die notwendig auftretende Erinnerung an den Mangel, beispielsweise in immer neuen politischen Konflikten, die Illusionen der Einheit und Gewissheit zerstört. Auf der anderen Seite sind die, ob institutionalisiert oder nicht, Selbstheilungskräfte des Politischen letztlich doch an die stattfindende, individuelle Erinnerung gebunden. Marchart spricht folgend von einer *Ethik der Selbstentfremdung*, in der eine solche Erinnerung zum Ausdruck kommt.

Jene Ethik basiert auf der »Anerkennung der Unbedingtheit des Bedingten« (Marchart 2016: 342), soll heißen, sie hat ein gewisses Wissen um den »als ob«-Status und akzeptiert damit die notwendig entfremdete Natur eines jeden Selbst. Sie weiß um die Spaltungen, mit denen das Individuum und das Soziale notwendig verbunden ist, nur sind diese Spaltungen kein Problem mehr, sondern ein Gewinn, weil sie, so zumindest in Marcharts anfänglichen Schilderungen, eine Beziehung zu Anderen oder besser die Bedeutung des Anderen mit sich bringen. Mit Verweis auf Butlers *Kritik der ethischen Gewalt* (2014) wird gezeigt, wie der Mangel in uns selbst der Notwendigkeit eines Außen, hier vor allem uns äußerer Subjekte, bedarf.[66] In Folge kann dies das »Subjekt dazu anhalten, im Analogieschluss die Nicht-Selbstidentität des Anderen zu vermuten und diesen auf Basis geteilter Selbstentfremdung mit Anerkennung, Verantwortlichkeit und, wie Butler ebenfalls sagt, ›Geduld‹ und ›Toleranz‹ zu begegnen« (Marchart 2016: 345). Die mögliche Leugnung des bewussten »als ob« wird eingedämmt durch die Perspektive des Anderen, oder, wie Marchart es in älteren Arbeiten formuliert, durch eine Form praktischer Vernunft, die im Anschluss an die aristotelischen »Phrónesis« gedacht ist und bisher als Medium praktischer Vernunft in Erscheinung trat. In der Rekonstruktion dieser Form mit H. Arendt schreibt Marchart: »Wenn kein anderer Grund zu Verfügung steht als die irreduzible Pluralität der öffentlich Handelnden, dann besteht laut Arendt (1982) die dem Politischen entsprechende Form des Urteilens in der multi-perspektivischen Auseinandersetzung des Aus-der-Position-der-anderen-Denkens.« (Marchart 2001: 8) Jenes Denken mündet in einer Ethik der Verantwortung, weil die notwendige Partikularität der für das Allgemeine stehenden Position in ihrer Anerkennung dazu nötigt, selbst Verantwortung zu übernehmen und diese nicht auf höhere Prinzipien wie Gott, Vernunft oder Wahrheit zurückzuführen. Folglich schreibt Marchart: »Es kann somit nur darum gehen, sich nicht über die eigene Inkonsequenz hinwegzutäuschen und Verantwortung zu übernehmen für jene je bestimmten Inkonsequenzen, die man aus der Unmöglichkeit jeder Letztbegründung zu ziehen gedenkt […].« (Marchart 2016: 248)

Damit wird, »was immer am demokratischen Dispositiv uns von unseren Wurzeln abschneidet, unsere Fundamente untergräbt und unserer Substanz, »Eigentlichkeit« oder Selbigkeit beraubt, […] hier nicht beklagt. Es wird begrüßt.« (Marchart 2016: 344)

---

65 Die Frage mündet in der subjekttheoretisch formulierten Suche nach der regulierten Inkonsequenz, welche bereits als das marchartsche Metathema angegeben wurde.

66 Folgende Darlegung findet sich in ähnlicher Form bereits in einer von mir formulierten Kritik am Postfundamentalismus (vgl. Ramin 2021b).

In Anlehnung an Jaeggis Untersuchungen zu Entfremdung (Jaeggi 2016) spricht er von einer »normativen Umwertung der Entfremdungstheoreme« (Marchart 2016: 344).

Problematisch bleibt, wie sich jene Ethik mit dem Anspruch des Politischen in Verbindung bringen lässt. Aus der individuellen Perspektive wurde das Problem der fehlenden Handlungsmotivation bereits angesprochen, was Marchart dazu bringt, auch von »gehöriger psychologischer Zumutung« (Marchart 2016: 337) zu sprechen, wollen wir ein Subjekt sein, welches an dem eigenen substantiellen Status zweifelt. Er argumentiert deshalb dafür, dass es über den individualethischen Ansatz hinaus einer Kultur bedarf, die über Einsicht in Kontingenz eine Ethik der Selbstentfremdung fördert.

Anerkennung der Differenz

Bevor der Blick auf die zu initiierende Kultur und damit für Marchart auch auf die politische Dimension jener Kultur fällt, ist es notwendig im Interesse des Solidaritätskonzeptes, das in der Ethik der Selbstentfremdung implizierte Anerkennungskonzept näher zu betrachten.

Wie im letzten Abschnitt ersichtlich, manifestiert sich das marchartsche Projekt in der Forderung der Aufhebung des Identifikationszwanges, indem eine normative Umwertung vollzogen wird, die Identität nicht als Lösung, sondern als Problem betrachtet. Für diese Wende wird Solidarität als Begriff veranschlagt, der dieses neue Anerkennungsverhältnis repräsentiert.

Die Grundlage bildet eine Auseinandersetzung mit Honneths Theorie der Anerkennung. Honneth erklärt, dass Gesellschaft nicht nur über den Kampf um das bloße Leben oder Ressourcen funktioniert, sondern maßgeblich als *Kampf um Anerkennung* (2012) zu verstehen ist. Konflikte entstehen aus Fragen der Selbstachtung und dem Einklagen oder dem Verlangen nach dieser. Anerkennung wird als moralische Dimension beschrieben, die für eine sinnvolle Gestaltung des Lebens notwendig ist. Abseits konkreter Verhältnisse versucht Honneth das Moment des Einklagens schon als Wertschätzung und Anerkennung zu deuten. Marchart übernimmt die Konflikthaftigkeit und den Kampf um Anerkennung für seine Lesart eines nicht abschließbaren Gemeinschaftsprojektes, grenzt sich aber mit einer Unterscheidung ab. Während er Honneths Theorie fundiert in einer »Intersubjektivitätspsychologie«, angelehnt an Mead, begreift, ist sein Vorschlag, wie zu sehen war, »auf das psychoanalytische Subjektmodell Lacans bezogen« (Marchart 2016: 351), auf die Subjektivität des Mangels. Die Differenz besteht vor allem darin, dass bei Honneth ein mit sich reines Subjekt möglich ist, sollte es in ungestörten Anerkennungsbeziehungen leben. Folglich wird damit auch ein normatives Ideal formuliert. Für Marchart jedoch und seine »postfundamentalistische Theorie der Anerkennung« ist eine solche ungestörte Beziehung nicht denkbar, »da die Identität, die durch Anerkennung bestätigt werden soll, zumindest zum Teil erst durch dieselbe Bewegung der Anerkennung gestiftet wird« (Marchart 2016: 352). Folglich wiederholt sich auch hier die Logik der Differenz. Um anerkannt zu werden, bedarf es einer Identität, gleichzeitig wird jene erst durch Anerkennung gestiftet. Marchart interpretiert diese Differenz dann als »Verkennung«, weil wir »den Anderen niemals als den anerkennen können, der er ist, sofern seine Identität mit sich selbst ja gerade in Frage steht« (ebd.:

353). Das Subjekt des Mangels, wie es bereits erfasst wurde, wird den Mangel nicht durch ungestörte Verhältnisse aufheben können.

Das Ergebnis ist, dass Anerkennung nicht auf eine Identität ausgerichtet ist, sondern als Anerkennung eines Mangels verstanden werden muss. Das normative Ideal wurde somit umgekehrt. Nicht mehr das ungestörte Selbstsein, sondern das gestörte Nichtselbstsein gilt es aufzuwerten;[67] eine Aufwertung, die gleichzeitig die Aporien eines Zwangs zur Identität heilen kann.

Solidarität ist anschließend die begriffliche Fassung dieses Verhältnisses. Zunächst grenzt sich Marchart von einem alten und klassischen Verständnis von Solidarität ab, welches solche als Verbindung und Kohäsionsgarant von Gleichen begreift, denen er sowohl im marxistischen Schwur der »internationalen Solidarität« als auch in Rortys Solidaritätskonzept verwirklicht sieht. Anker der Kritik ist Rortys »Ethnozentrismus«, ohne darauf Bezug zu nehmen, dass Rorty diesen nur als Ausgangspunkt eines »wir«, aber nicht als dessen Endpunkt annimmt. Dagegen scheint die Erweiterung des »wir« der von Marchart angezielten »Inklusion vormals Ausgeschlossener« (Marchart 2016: 358) nicht zu widersprechen.[68] An dieser Stelle ist es zum Verständnis wichtig, auf die unterschiedliche Schlagrichtung der Argumentation aufmerksam zu machen. Marcharts Problem ist, dass Solidarität gedacht als bloße Anerkennung der Andersartigkeit und Fremdheit zu einer »Positivierung der Identität des Anderen« führt, jener sozusagen darauf festgelegt oder paternalistisch betreut wird.[69] Dagegen zielt sein postfundamentalistischer Anerkennungsbegriff ja gerade darauf ab, auch eine solche nicht festlegen zu können, sondern sie nur als Mangel zu denken. Solidarität, so behauptet er, mache erst dann Sinn, wenn der oder diejenige, dem oder der solidarisch begegnet werden soll, von mir unterschieden ist:

> Solidarisch kann ich nur mit jemanden sein, dessen Position sich von meiner unterscheidet – wie etwas im früheren Fall weltweiter Solidarität mit dem Anti-Apartheid-Kampf des ANC. Dies hat nun aber eine zentrale Voraussetzung: Um überhaupt solidarisch mit jemanden sein zu können, der meine Position gerade nicht teilt, muss ich von der Identifikation mit meiner eigenen Position teilweise abrücken und mich von der Gemeinschaft, zu der ich gezählt werde, entsolidarisieren. Bedingung der Solidarität mit dem Anderen ist die Entsolidarisierung mit dem Eigenen. (Marchart 2016: 359)

Zwar sieht Marchart in dieser Forderung die praktische Übersetzung der Ethik der Selbstentfremdung, gibt aber im nächsten Abschnitt, ob bewusst oder unbewusst, zu, dass eine so gedachte Solidarität sich zunächst auf ein Selbstverhältnis beziehen muss. Es geht nicht darum, den Anderen als anderen zu konstituieren, sondern darum, das Andere oder den Anderen in mir selbst zu erkennen und bewusst zu machen. Deshalb

---

67 »Angestrebt wird die anerkennende Affirmation des Mangels im Kern der eigenen Identität und des Antagonismus im Herzen des ›generalisierten Anderen‹. Psychoanalytisch hieße dies, dass nicht im normativen Ideal Zuflucht gesucht werden sollte, sondern die Unmöglichkeit dieser Rückkehr durchgearbeitet werden muss.« (Marchart 2016: 353)

68 In Kapitel 4 wird die von Marchart etablierte scheinbare Differenz der Autoren nochmals explizit in den Blick genommen.

69 Marchart spricht auch von Verdinglichung.

ist demokratische Solidarität »nicht so sehr in der Konstruktion einer Fremdbeziehung als in der Dekonstruktion der Selbstbeziehung zu suchen« (Marchart 2016: 360). Eine solche muss als die zuvor beschriebene Kompetenz, als Kontingenzeinsicht und praktische Vernunft gedacht werden.

Interessant ist in diesem Kontext noch der Verweis auf das Verhältnis von Freiheit und Gleichheit. Die grundlegende Problematik beider besteht darin, nicht das eine zugunsten des anderen aufgeben zu müssen. Solidarität ist nur eine Gleichheit des Mangels, also keine substantielle, und anerkennt gerade die Freiheit, etwas anderes sein zu können, an. Analog lassen sich Marcharts ältere Ausführung zur Differenz vom negativen und positiven Freiheitsbegriff verstehen: »Freiheit bleibt unter der Bedingung der Abwesenheit eines substanziellen Gemeinguts prinzipiell negativ gefasst, während dennoch die einzig ›positive‹ Freiheit jene zur Partizipation ist, durch welche negative Freiheit gerade gesichert wird.« (Marchart 2001: 9)

Der so beschriebenen, quasi-transzendentalen Struktur werden wir in der sozialen Wirklichkeit nicht in Reinform begegnen. Hier besteht Zwang, etwas sein zu müssen, über ständige Selbstentfremdung hinaus. Wie beim einzelnen Subjekt gilt auch hier, dass ein vollständig entfremdetes, soziales Gemeinwesen nicht denkbar ist.[70] Es wird also darauf ankommen, zum Bereich der Politik überzugehen.

Politische Ethik

In gewisser Weise unfair gegenüber Marchart wurde in den letzten Abschnitten die Frage nach dem Politischen bewusst ausgeklammert und Solidarität auf Ethik, bzw. in Rortys übernommenem Sprachgebrauch, auf Therapie und damit die Frage nach dem Selbstverhältnis reduziert.

Das ist unfair, als Marchart nicht müde wird, zu betonen, dass die vorgeschlagenen Konzepte nur unter dem Mantel von Politik verstanden werden können. Die Gründe dafür lassen sich auf zwei Weisen beschreiben.

Zum einen wurde problematisiert, dass eine reine Form der Selbstentfremdung, sowohl bezogen auf ein kollektives als auch ein individuelles Subjekt, politisches Handeln, radikaler noch Handeln überhaupt verunmöglicht. Beide Formen sind dazu genötigt, sich zu präsentieren, »als ob« sie für alle sprechen. Die Unvermeidbarkeit eines »non sequitur« ist zudem Grund, an einer solchen Reinheit zu zweifeln. Sie ist in der sozialen Wirklichkeit nicht erreichbar und wenn, nur als psychische Zumutung oder als Psychose zu denken. Marchart plädiert deshalb für eine Überschreitung des individualethischen Momentes und sieht diese begründet in den Bedingungen, mit denen ein solches Subjekt konfrontiert ist. Drei paradigmatische Bereiche werden folgend aufgezählt. Aus der Perspektive des Rechtes sind Menschen bereits immer als Subjekte bestimmt, weil es sonst nicht möglich ist, Rechte einzuklagen oder juristisch zur Verantwortung gezogen zu werden: »Eine Reihe der sozial bestimmenden Identitäten – vom Geschlecht bis zur Staatsbürgerschaft – wird Individuen oder Kollektiven auf rechtlichem Wege zu- bzw. aberkannt.« (Marchart 2016: 346) Aus der Perspektive polizeilicher

70 Die bereits erwähnten psychologischen Zumutungen gehen dann in Psychosen über, denn »keine Gesellschaft könnte im ethischen Register gänzlich selbstentfremdet sein – so wie keine Gesellschaft im ontologischen gänzlich ungegründet sein könnte« (Marchart 2016: 354).

Verfügungsgewalt existieren bereits immer Identifizierungsraster, über die Menschen Identifikationen zugeschrieben werden. Aus der Perspektive der Kultur sind Menschen schließlich im Alltag als auch in den Medien unzweifelhaft Praxen der »identitären Zuschreibung und Selbstzuschreibung« (ebd.) ausgesetzt. Marchart spricht hier auch von »Achsen der Identifikation« (ebd.: 347), in denen wir ohnehin existieren und auf Basis derer eine Ethik der Selbstentfremdung gedacht werden muss.

Das heißt, in der Problematisierung dieser Ordnungen lässt sich eine solche Ethik erst verwirklichen. Gefordert ist notwendig eine Intervention. Marchart hält deshalb ein konkretes Plädoyer für ein Ende von Dominanzidentitäten, wie »weiß« oder »männlich«, für ein Ende polizeilicher Rasterfahndung sowie Identitätspolitik allgemein. Auf den ersten Blick verlangt eine solche Intervention nach einem neuen Bewusstsein, es fordert, wie Marchart es nennt, »eine Revolutionierung der Denkungsart« (Marchart 2016: 349), in deren Mittelpunkt nicht die Notwendigkeit der Einheit des Subjektes, sondern die Anerkennung der Differenz, die Einsicht in Differenz steht.

Mit den bisherigen Ausführungen stehen wir dann jedoch vor dem Problem, dass eine solche Gegenbewegung zwangsweise wieder eine Identität annehmen, den Status eines »als ob« einnehmen muss, um aktiv zu sein. Marcharts Ideal sind es folgend »postidentitäre Bewegungen« (Marchart 2016: 349)[71], welche durch Selbstkritik auch die eigene Identität problematisieren. In *Prekarisierungsgesellschaft* sieht er solche Bewegungen beispielhaft repräsentiert in Occupy oder Indignados, welche eine schwache Form von Identität praktizieren:

> Wenn ich also, soviel zur Klarstellung, von postidentitären Bewegungen spreche, dann soll mit dem Präfix »post« nicht behauptet werden, dass die entsprechenden Bewegungen überhaupt keine Identität besäßen, […]. Unter »postidentitär« verstehe ich vielmehr eine paradoxe Form der Selbstinfragestellung, eine reflexive Bewegung, die die eigene Identität – natürlich nie vollständig und in jeder Beziehung, aber doch hinsichtlich ihrer Grenzen und Grundlagen – in Frage stellt oder zu stellen bereit ist. Was von der sozialen Bewegungsforschung, die letztlich nur die Kategorien individueller und kollektiver Identität kennt, übersehen wird, ist das reflexive Verhältnis gegenüber den eigenen Subjektivierungs-, und das heißt: Selbstsubjektivierungsweisen, das viele soziale Bewegungen heute auszeichnet. (Marchart 2013b: 224)

Die Folge ist, dass ein Status quo nicht erreicht werden kann und für das Selbstverständnis der Bewegungen dasselbe gilt, was Marchart auch als den Kerngedanken von Demokratie bezeichnet. Weil sich die Differenz nicht zur einen Seite hin auflösen lässt, bleibt nur ein Wechselspiel von Kampf »gegen jede gouvernementale Einsperrung in die eigene Identität […] und zugleich die Forderung nach autonomer Identitätsbestimmung« (Marchart 2013b: 226). Genauso verläuft dann auch die Logik in *Die Politische Differenz*. Gefordert wird eine Ethik, die den Primat des Politischen anerkennt, eine *politische Ethik*, die darum weiß, dass sie bei ihrer Realisierung auf Politik angewiesen ist und somit zugleich ihren Reinheitsstatus verlieren muss. So heißt es dann analog: eine Ethik der Selbstentfremdung, die »einen konstanten Prozess des Verhandelns zwi-

71 Sowie ausführlich in *Die Prekarisierungsgesellschaft* (2013c: 219ff.).

schen Identifizierung und Entfremdung kommunitärer Identität(en) impliziert« (Marchart 2016: 335)[72].

Zum anderen steht die Analyse damit wieder vor der eingangs gestellten Frage nach der Herkunft der Einsicht in den »als ob«-Status. Die Frage gleicht der Frage nach dem »Was war zuerst?«, denn es bedarf Individuen und Bewegungen, die mit jener Ethik imprägniert sind, die die Revolutionierung der Denkungsart vollzogen haben. Gleichzeitig muss diese von irgendetwas angestoßen werden. Folgt man Marcharts Ausführungen, bestätigt sich mehrfach der Eindruck, dass Marchart diesen Anstoß auf die Strukturen des Politischen und der Politik verlagert. Er spricht von »›ontische[n]‹ Voraussetzungen«, die gegeben sein müssen, um »mich ständig an meine ontologische Kondition [zu] erinnern und mit der Fragilität meiner (kollektiven) Identität [zu] konfrontieren« (Marchart 2016: 361). Auch schreibt er, man werde vom Politischen aktiviert. Im Fall der Grenzöffnung durch die Ansprache Schabowskis im Jahr 1989 wird sogar geäußert: »[W]as hier sprach, war nicht Schabowski. Was sprach, war der Mangel selbst, der Mangel an einem Fundament im Objektiven, der durch die Emergenz des Antagonismus, d.h. durch das Politische, reaktiviert worden war.« (Ebd.: 319) In einem Interview bezeichnet er sich zudem als Etatisten und erkennt damit die kontingenzsensibilisierende Funktion von (demokratischen) Institutionen an (vgl. Zauels 2019). Solche strukturalistischen Positionen klingen bisweilen wie die metaphysische Aufladung der Kraft des Politischen.

Weil aber Politik nur vom Menschen gemacht werden kann, stellt er der Struktur die Aktivität von Individuen und Bewegungen gegenüber: »Im selben Ausmaß, in dem wir vom Politischen aktiviert werden, aktivieren wir das Politische in unserem Aktivismus, indem wir uns verhalten, *als ob* wir Subjekte unseres Willens wären.« (Marchart 2016: 325)

Die sich wiederholende Doppelbewegung lässt sich nicht zufriedenstellend auflösen. Zwar leuchtet ein, dass in der Idee von Demokratie die Strukturen uns zwangsweise mit alternativen Meinungen konfrontieren, die unsere Gewissheiten ins Wanken geraten lassen, und dass wiederum durch politischen Aktivismus die dominanten Strukturen und Positionen infrage gestellt werden. Es bedarf für beides jedoch des reflexiven Verhältnisses gegenüber den eigenen Subjektivierungsweisen, es bedarf der Einsicht in Differenz, um jene Form postfundamentalistischer Solidarität zu verwirklichen. Im Kontext des berühmten Böckeförde-Diktums[73] scheint auch bei Marchart die Demokratie von Voraussetzungen zu leben, die sie selbst nicht garantieren kann und die eben nicht nur auf der Ebene der Politik, sondern auch auf der Ebene der Ethik zu finden sind.

---

72 Marchart vergleicht Politik auch mit Equilibristik, »wie man sie von Jahrmärkten und Zirkusvorstellungen kennt. Sie besteht im Jonglieren unterschiedlich gewichteter und zuweilen miteinander kollidierender Ziele, Forderungen und Ansprüche – keinesfalls in der absoluten Treue einem einzigen Anspruch gegenüber.« (Marchart 2016: 285)

73 Das Diktum bezeichnet die paradoxale Situation des freiheitlichen, säkularisierten Staates. Zum einen kann er nur bestehen, wenn die Freiheit der einzelnen Bürger:innen durch die moralische Substanz der Bürger;innen reguliert wird. Zum anderen kann er diese Regulierung nicht durch Zwang durchsetzen, ohne dabei die eigenen, freiheitlichen Prinzipien zu verraten (vgl. Böckenförde 2013).

3.3.4 Politische Philosophie als Radikaldemokratie

Wenn wir Marchart ernst nehmen, dann steht Politik nicht am Ende der Analyse, sondern müsste eigentlich den Anfang bilden. Es war zu sehen, dass sowohl auf der Ebene der vorliegenden Wirklichkeit Menschen immer mit Politik, also konkreten Gründungsversuchen, leben, als auch auf der Ebene der durch diese ausgedrückten Ontologie nur das Politische liegen kann. Politische Theorie affirmiert deshalb, wie Marchart in einem Aufsatz von 2010 schreibt, zur »ersten Philosophie«, also jenen letzten Bestimmungsgrund. In seiner Sprache ausgedrückt: »Jede Erste Philosophie muss vonseiten einer sekundären Philosophie gegründet werden, da ein erster Grund nicht zur Verfügung steht.« (Marchart 2010: 151)[74]

Es ist demnach völlig unerheblich, ob die Beschäftigung mit dem Bereich von Politik am Ende oder Anfang der Analyse steht. Indem Marchart die politische Differenz einführt, steht die Politik/das Politische immer auf beiden Seiten. Menschliches Handeln ist vom Politischen gerahmt, ob es nun als Stillstellung, also Politik, oder in seinem Scheitern, als Politisches, begriffen wird. Dies zeigt sich gespiegelt in dem zentralen Konzept einer Gesellschaftstheorie, wie sie Marchart im Anschluss an Mouffe und Laclau konzipiert; einer Theorie, »der ihr Gegenstand ›Gesellschaft‹ als objektive Totalität abhandengekommen ist und die nun die kontingenten politischen Bemühungen um die partielle Konstruktion von Gesellschaftseffekten beschreiben muss« (Marchart 2007b: 106). Im Mittelpunkt des postfundamentalistischen Denkens steht das Wissen um Hegemonie, welches als solches durch ein Verständnis von Hegemonie als hergestelltem und damit veränderbarem Machtzustand erst hervorgebracht werden muss. Das ist in gewissem Sinn paradox, weil Hegemonie nur effektiv sein kann, wenn sie nicht schon als solche identifiziert und damit entlarvt wurde. Marcharts Forschungsprogramm orientiert sich deshalb, wie er in einer Zwischenüberschrift in *Die Politische Differenz* schreibt, an »zerbrochenen Hegemonien« (Marchart 2016: 268). Erneut steht damit ein Verhältnis von Kontingenzeinsicht und Sozialphilosophie im Zentrum der Analyse, aber auch im Zentrum der zu vermittelnden Botschaften.

Der Fokus auf Konflikte und Differenzen macht im Vergleich zu Rorty und Bauman die Besonderheit des Ansatzes aus. Während die letzten beiden eher eine mögliche Konsensfähigkeit erkennen, aufbauend auf denselben erkenntniskritischen Grundlagen, betrachtet Marchart die Notwendigkeit des Konfliktes. Das Programm zerbrochener Hegemonie fokussiert ein anderes Spielgeschehen, jedoch im selben Spiel. Es betrach-

---

74 Dort heißt es auch: »Als Philosophismus lässt sich die Entleerung des Denkens des Seins von jedem partikularen Seienden bezeichnen: den Rückfall auf die Ebene des Ontologischen allein, die sich im Feld der politischen Ontologie etwa im Glauben ausdrückt, man könnte sich dem Sozialen und der Politik auf rein philosophischer Ebene nähern (eine Tendenz, die Nancys und Badious Philosophie auszeichnet – nicht jedoch die Leforts und Laclaus). Jede Ontologie wird notwendigerweise weniger darstellen als eine reine Ontologie, sie wird in einer Ontik gegründet sein müssen, die ihrerseits mit Notwendigkeit wiederum mehr wird darstellen müssen als eine bloße Ontik. Immer am konkreten durchgearbeitet werden muss Jede Erste Philosophie muss vonseiten einer sekundären Philosophie gegründet werden, da ein erster Grund nicht zur Verfügung steht.« (Marchart 2016: 151f.)

tet die Unabgeschlossenheit nicht nur als Öffnung, sondern macht deutlich, dass diese notwendig auch als Schließung erscheint.

Die Folge dieses bereits genannten Doppelspiels ist, dass Marchart zwar immer wieder Positionierungen einnimmt, wie den Vorrang der Demokratie oder der Politik allgemein; will man ihn jedoch auf eine Position festsetzen, erscheint wenige Seiten später schon die Relativierung dieser Position. So steht dem Relativen das notwendig Absolute gegenüber, strukturalistische Argumente werden mit praxeologischen Ansätzen konfrontiert und Demokratien als postfundamentalistisch, aber der Postfundamentalismus nicht notwendigerweise als demokratisch bezeichnet. In einer Rezension von Gehring heißt es deshalb provokant:

> Das schmeckt nach Universaltheorie, zumal die in Zeiten des Poststrukturalismus politisch so wichtigen heterogenen Perspektiven der Einzelwissenschaften am Horizont verschwunden scheinen. Das Denken ›der‹ politischen Differenz im Singular sucht nicht seinerseits nach Differenzen. Es sucht vor allem nach sich selbst. (Gehring 2011)

Die Kritik lässt sich zunächst so lesen, als ob die Inklusion oder Konfrontation immer gegenläufiger Momente nichts als eine Flucht vor der konkreten Auseinandersetzung darstellt. Es lässt sich aber die Kritik auch als Gewinn betrachten. Die »Revolutionierung der Denkungsart« besteht dann in der Wertschätzung der Suche nach sich selbst und nicht mehr in deren Problematisierung.

Im Folgenden soll dieser Suche nochmals auf explizit politische Weise Ausdruck verliehen werden. Zum einen werden Marcharts konkrete politische Visionen als das *Projekt radikaler Demokratie* dargestellt. Zum anderen wird durch die Rückführung dieses Projekts auf seine Vision politischer Kultur diese als *Emanzipation der Emanzipation*, oder wie Nancy es nennt, als »permanente Revolution« (Nancy/Steurer-Boulard/Engelmann 2009) beschrieben. Den Abschluss bildet ein kurzes Gesamtfazit zu *Negativität und Politisierung*.

Das Projekt der radikalen Demokratie

Das Motiv der Suche und Vermeidung von Stillstellung gilt insbesondere für die Entwicklung westlicher Demokratien. Als Reaktion auf die Diagnose der Postdemokratie verlangt Marchart eine Demokratisierung der Demokratie, die diese über ihr formales Verständnis hinaushebt.

Metaphorisch findet sich diese Differenz in der Unterscheidung zweier Politikvorstellungen. Marchart spricht sich deshalb für Minimalbedingungen von Politik aus, um genau jene »große Politik« zu vermeiden, die offensichtliche Ausschlussbedingungen und einen Unveränderlichkeitsstatus mit sich bringt, wie die welthistorische Mission des Klassenkampfes oder die Vision einer politischen Führungsfigur. Zu den Bedingungen der Minimalpolitik können sechs Prinzipien gezählt werden.

Erstens beschreibt Marchart, wie politischen Bewegungen die Tendenz zum »Majoritär-Werden« inhärent ist. Gemeint ist damit, dass jede politische Forderung so artikuliert wird oder werden muss, als würde sie über ihren partikularen Bereich hinaus einen Anspruch stellen. Erneut bedeutet dies nicht, dass es einem spezifischen Projekt tatsächlich zukommt, aus universaler Perspektive zu sprechen. Marchart geht es hier vor allem um eine Aufwertung jeglicher Intervention: »Trifft dieses Kriterium

der Universalisierung zu, dann ist keine Praxis zu armselig, keine Aktion zu ineffektiv, kein Häufchen von Demonstranten zu klein für Politik […].« (Marchart 2016: 206) Zweitens betont er die Bedingung der Strategie. Will Politik an Verwirklichung interessiert sein, ist sie daran gebunden, innerhalb der konkreten historischen Bedingungen strategisch vorzugehen und an diese anzuknüpfen. Sie muss sich als »anschlussfähig an ein hegemoniales Projekt« begreifen« (ebd.: 311). Dazu gehört drittens, dass ein politisches Projekt ein Mindestmaß an Organisation bedarf. Über Gramscis Referenz zum Organisationsgrad der Kommunistischen Partei hinaus wird mit der Hegemonietheorie von Mouffe und Laclau das Prinzip der Organisation verallgemeinert. Es bedarf der Bildung von »Äquivalenzketten« (Mouffe 2015), die unterschiedliche demokratische Bewegungen trotz inhaltlicher Differenzen zu einer Bewegung vereinen, weil sie den Anspruch der Demokratie vertreten. Organisation in ihrer minimalen Form bedeutet nicht mehr, als überhaupt Teil eines kollektiven Akteurs zu sein. Deshalb wird viertens Kollektivität als weitere Bedingung aufgezählt. Dabei geht es nicht darum, als eine aggregierte Menge an Positionen aufzutreten, sondern darum, dass politische Akteur:innen durch ihren quasi-universalistischen Anspruch immer Kollektivakteur:innen und symbolisierter Kollektivwille sein müssen. Aufbauend auf die Bewegungen der 90er Jahre, bei denen eine Vielzahl an »urbanen, ökologischen, anti-autoritären, anti-institutionellen, feministischen, anti-rassistischen sowie ethnischen, regionalen oder sexuellen Minderheiten« (Marchart 2017c: 4) als Ausdruck neuer Konfliktlinien dienen, galt es nicht mehr, den »alten« Klassenkonflikt als einzige Emanzipationsquelle zu sehen. Vielmehr sollten sich diese als gemeinsame demokratische Bewegung verstehen, ohne ihre Partikularität aufzugeben. So schreibt Marchart: »Es soll nur einer breiteren Allianz von Kämpfen eingegliedert werden, die sich in keiner Weise unter einem ökonomischen ›Hauptwiderspruch‹ oder ein bestimmtes Klasseninteresse subsumieren lassen.« (Ebd.: 4)

Interessant ist diese Konzeption besonders im Kontext der aktuellen Debatte um Populismus. Marchart kritisiert an der Abwehrhaltung gegen diese Politik, dass dadurch eine Radikalisierung der Demokratie Einhalt geboten wird. Wenn Populismus, wie weitläufig anerkannt (vgl. Müller 2016b), hauptsächlich als Strategie einer Mobilisierung zwischen Volk und Elite unabhängig der inhaltlichen Ausgestaltung begriffen wird, dann muss auch eine Kritik an dieser Praxis inhaltsleer sein. Populismus gehört für Marchart zu Demokratie dazu, weil es für eine Bewegung unumgänglich ist, sich als »das Volk« zu symbolisieren. Er spricht deshalb von einem »liberalen Antipopulismus«, weil der Versuch unternommen wird, jegliche Form einer populären Politik zu delegitimieren, »die Interessen breiterer Bevölkerungsschichten zu mobilisieren versucht, gegen eine Politik, die an diesen Interessen vorbeigeht« (Marchart 2017a, 2017b)[75].

75 Dort heißt es beispielsweise: »Populismus ist eher eine politische Mobilisierungslogik, in der ›das Volk‹ gegen eine Elite oder einen Machtblock mobilisiert wird. Mit ›dem Volk‹ meine ich zunächst einmal die Wahlbevölkerung, dann aber auch die souveräne Instanz in der Demokratie: den Volkssouverän. Der ist natürlich eine politische und juristische Fiktion, aber eine unumgängliche. In diesem zweiten Sinn gehört so etwas wie Populismus zur Demokratie dazu, denn eine Demokratie ohne ›demos‹, auch wenn es sich dabei nur um eine diskursive Figur handelt, ist letztlich keine Demokratie. Demokratie kann diesen Schatten des ›demos‹ nicht loswerden, ansonsten würde sie zu einer oligarchischen Herrschaft von Funktionseliten verkommen.«

Bedingung fünf und sechs sind Resultat der bisherigen Bedingungen und wurden im Text bereits unter dem »als-ob«-Aspekt angesprochen. Die Notwendigkeit der Universalität und Kollektivität ist politisch verständlich, aber lässt sich ontologisch, wie zu sehen war, nie erfüllen. Jede Maximierung der Ansprüche wird notwendig zu einem Scheitern führen. Politik ist deshalb immer durch Konfliktualität und Parteilichkeit gekennzeichnet:

> Politik ist konfliktorisch, weil sich Gesellschaft zu keiner Totalität schließen lässt – und der ontologische Name dafür ist Antagonismus. Aus diesem Grund ist jede auf Maximierung zielende politische Aktion zum Scheitern verurteilt, denn sie wird nie die Macht über das Ganze erringen können. (Marchart 2016: 321)

Im Hintergrund dieser Vorstellung steht Laclaus Bewusstsein einer Notwendigkeit von Universalität, kombiniert mit dem Bewusstsein, diese nicht mehr erreichen zu können. Universalität besitzt so selbst keinen eigentlichen Inhalt mehr, sondern ist nur der Ort, an dem sich Partikulares immer wieder zeigen kann.

Radikalisierung der Demokratie bedeutet für Marchart deshalb den Aufbau einer »demokratischen Gegenhegemonie« (Marchart 2007b), wobei demokratisch nicht mehr heißt, als dass sie ihre Quelle aus dem Anspruch auf Universalität und Volkssouveränität zieht. Kern des Anliegens ist es, Legitimität für demokratische Bewegungen zu schaffen und durch das Bewusstsein über die Konstitution des Politischen diese überhaupt erst zu provozieren und zu ermöglichen. Aus dieser Sicht ist Marcharts politische Stellungnahme, sowohl bezogen auf die Neugründung einer linken Bewegung als auch für die Aufwertung linker Bewegungen offensichtlich und in Anbetracht seiner Theorie selbst als politische Entscheidung zu werten. Für die konkrete historische Situation, in der die meisten seiner Texte entstanden, traf die Emanzipation maßgeblich auf linke Bewegungen zu. Radikale Demokratie bedeutete dann diese gegenüber der verselbständigten Politik zu stärken.

Wird allerdings die Theorie metatheoretisch aus der Zeit genommen, steht dieser emanzipative Zug nicht nur einer inhaltlich bestimmten Politisierung zu, sondern jeglichem Versuch des Aufbaus einer Gegenhegemonie. Insofern ist es plausibel, dass Marchart sich auch für populistische Bewegungen ausspricht und gegen den Versuch derer liberaler Stillstellung.[76] Seine Darstellung radikaler Demokratie ist deshalb nur als Praxis, als immer wieder beginnender Versuch, die Lücke der Universalität zu füllen, zu denken.

Aus dieser Warte liegt der normative Mehrwert auf der Seite der Gegenhegemonie und damit auf der Seite der noch nicht institutionalisierten Form von Politik. Wirkliche Politik beginnt erst dort, wo politische Routinen enden.[77] Die Debatte der letzten Jah-

---

76 Das ist nicht unproblematisch, wenn man sich die Dominanz rechtspopulistischer Bewegungen verdeutlicht.

77 »Beginnt das Politische im eigentlichen Sinne also dort, wo politische Routinen enden? Aus postfundamentalistischer Perspektive lautet die Antwort: Ja. Diese Intuition teilt auch Marchart: Gegen Politikerpolitik komme es darauf an, die Frage nach den Fundamenten politischen Entscheidens wach zu halten. Alles andere wäre ›antipolitischer‹ Verzicht. Jenseits der Alternativen von Politikerpolitik sorgt die Dimension eines stets unabgegoltenen Politischen für eine Spannung – wobei weder Politik im Politischen letzte Gewissheiten finden kann noch umgekehrt.« (Gehring 2011)

re erkennt den problematischen Status von Institutionen und fragt, wie sich postfundamentalistische oder radikaldemokratische Institutionen denken lassen. Der erneute Blick auf Marchart zeigt, dass seine Antwort nicht binär ausfällt. Er spricht sich weder für ein Ende von Staatlichkeit noch für ein Ende von Repräsentation aus. Politik, verstanden als Durchsetzung und Etablierung von Regeln, kann überhaupt nur dann gelingen, wenn sich irgendeines der demokratischen Projekte hegemonial gemacht hat. In *Die Politische Differenz* wird dies mit Verweisen auf Machiavelli und Hobbes deutlich. Das »Machiavellistische Moment« (Abensour 2012) beschreibt, wie Marchart betont, »in bewundernswerter Klarheit« (Marchart 2016: 50), wie vor allen Organisationsformen die Frage nach den Bedingungen dieser als das Moment von Gründung und Ordnungsherstellung steht. Seine Analysen zeigen, wie instabil diese Gründung ist und dass gerade in dem möglichen, aber auch zufälligen Rückfall die Frage nach dem Politischen liegt. Marchart schreibt:

> So wurde die Annahme eines Primates des Politischen tatsächlich von Machiavelli vorbereitet, aber erst im deutschen Denken der ersten Jahrzehnte des zwanzigsten Jahrhunderts auf eine theoretische und konzeptuelle Grundlage gestellt, um im französischen Nachkriegsdenken aufgenommen zu werden und schließlich zur internationalen Ausbreitung der Idee einer fundamentalen politischen Differenz zu führen. (Marchart 2016: 50)

Wie zu sehen war, muss es darum gehen, die Erinnerung an dieses Moment wachzuhalten. Die Radikalität der Demokratie liegt in der Erinnerung an diese Suche. Demokratie ist in seinen Worten »konstante Infragestellung« (Marchart 2016: 262) oder erneut mit Derrida gesprochen: »im Kommen«.

Emanzipation der Emanzipation

So sehr dieses Projekt dem Projekt des hegemonialen Kampfes von Mouffe und Laclau ähnelt und so sehr sich die konzeptionelle Darstellung in allen Begriffen wiederholt, ein Unterschied lässt sich dennoch vernehmen. Auf den letzten Seiten der *Politischen Differenz* heißt es nämlich:

> Ein Projekt der Radikalisierung von Demokratie wird notwendigerweise den Minimalbedingungen jeder Politik gehorchen: Majoritär werden, Strategie, Organisation, Kollektivität, Konfliktualität, Parteilichkeit. Sofern es aber die demokratische Ethik in Begriffen der Solidarität in sich aufnimmt, problematisiert es zugleich diese Bedingungen des eigenen Handelns. (Marchart 2016: 362)

Neben der beschriebenen Minimalpolitik bedarf es einer *demokratischen Ethik*, welche als zweite Stütze des Projektes dient. Bereits in dem Kapitel zur Solidarität wurde diese Seite des Projektes hervorgehoben. Wenn Marchart bezogen auf die Demokratie formuliert, wie Politik vorgehen muss, so konzipiert er parallel dazu, wie es überhaupt erst zu jener Politik kommt. Zwar lässt sich die Frage »Was war zuerst?«, Differenz (Kontingenz), Einsicht oder Politisierung, nicht zufriedenstellend beantworten, aber die Ausrichtung der Arbeiten Marcharts lässt erkennen, dass er eine Zunahme jener Einsicht in Aussicht hat, um das Projekt der Demokratie zu stärken.

Die Erweiterung gegenüber Laclau und Mouffe besteht demnach in der normativen Aufwertung des politischen Antagonismus über die Notwendigkeit des Konfliktes hinaus. Es kann deshalb festgestellt werden, dass, obwohl der Einsichtscharakter nur ein Teil des Spiels des Politischen ist, er eine hervorgehobene Stellung einnimmt. In einem Interview im *Der Standard* hat Marchart jenen Schwerpunkt wie folgt zusammengefasst:

> Radikale Demokratie würde hingegen bedeuten, sich auf Verunsicherung einzulassen. Es würde aber auch eine Ausweitung des demokratischen Horizonts und eine Vertiefung der demokratischen Grundwerte von Freiheit, Gleichheit und Solidarität bedeuten. Statt die erreichten demokratischen Institutionen einfach nur abzusichern, müssen weitergehende Gleichheitseffekte produziert werden – sowohl im ökonomischen als auch in jedem anderen Bereich. Es muss zu einer Ausweitung der Freiheitsspielräume kommen, aber auch der solidarischen Institutionen und einer solidarischen Ethik. Dem liegen Werte zugrunde, die sich alle auf die demokratische Revolution zurückführen lassen. (Marchart 2017a)

Damit der hegemoniale Kampf nicht zum Zerfall von Gesellschaft, ob nun nur imaginiert oder symbolisiert, führt, muss ihm ein Gleichheitsanspruch eingeschrieben sein. Marchart erkennt den verbreiteten Vorwurf an, dass Mouffe argumentativ für die von ihr beschriebene Umwandlung des Antagonismus in die gemäßigte Form des Agonismus wenig bietet. Seine Lösung ist gewissermaßen einfach, aber auch unbefriedigend. Indem er, wie gezeigt wurde, Solidarität selbst als eben jene Bewegung der Entfremdung versteht, kann er den hegemonialen Kampf moralisch aufladen. Insofern ist die von ihm anvisierte demokratische Revolution immer als doppelte zu verstehen. Auf einer externen Ebene ist sie als die Form der Minimalpolitik, als Herausforderung der hegemonialen Ordnung zu verstehen. Auf einer internen Ebene muss sie als Form der Entfremdung von der Hegemonie eigener Identitätsvorstellungen gedacht werden.

Marcharts Philosophie gilt deshalb als besonders emanzipatorische Version der Radikaldemokratie. Eine Textexegese würde zeigen, dass Emanzipation einen zentralen Stellenwert in seiner Arbeit und seiner dadurch artikulierten (auch politischen) Position einnimmt. Gesprochen wird von »emanzipatorischer Politik«, von »Befreiungs- und Emanzipationstechnologie« (Marchart 2016: 362), von Politisierung als Emanzipation (ebd.: 330), »emanzipatorischer Aufwertung« (ebd.: 273) oder eben »konstanter Infragestellung der eigenen Praxis« (ebd.: 362). Über die Schilderung einer politischen Ontologie hinaus wird somit ein Anspruch, eine Haltung formuliert, mit der Politik eben auch als »Sinn für die Heterogenität der eigenen Identität und die Fragilität der eigenen Fundamente« (ebd.: 363) zu verstehen ist. Marchart nennt diese Haltung »Selbstentfremdungssinn« (ebd.). Demokratischer Politik oder besser, dem demokratischen Subjekt ist jener Sinn eingeschrieben. Im Gegensatz zu der gängigen Lesart, welche Marchart als politische Theorie oder Ontologie begreift, kann nach der vorgelegten Lektüre sie auch als Gesellschaftstherapie oder klassischer ausgedrückt: als Aufklärungsschrift gelesen werden.

Der Vorwurf der ständigen Suche ist damit nicht nur dem Begriff der Demokratie eingeschrieben, sondern auch dem Bild demokratischer Subjekte, welche aufgefordert sind, Demokratie im Sinne einer Praxis ständiger Emanzipation als Eigenwert zu begreifen. Wenn in der Überschrift von Emanzipation der Emanzipation gesprochen

wird, dann, weil die Darstellung des Spiels der Differenz Emanzipation nicht als einmalige Befreiung, sondern als immer wieder zu ergreifende Chance und Aufgabe begreift. Das von Marchart forcierte Umdenken meint nicht, den Wert des Aktivismus in dem konkret erreichten Ziel zu sehen, sondern in dem Akt selbst. In Anlehnung an Arendt und Nancy spricht er deshalb auch von der »Permanenz des Revolutionären« (Marchart 2004).[78] Die normative Aufwertung der Permanenz durch die Darstellung dieser als Solidarität unterstützt dabei die zunächst neutrale Position notwendig hegemonialer Kämpfe.

Politisierung der Negativität III: post-fundamentalistisch

Erneut lässt sich abschließend auf den titelgebenden Zusammenhang dieses Teils der Arbeit zurückgreifen. Wurde dieser bereits in Bezug auf Rortys Neo-Pragmatismus und Baumans Post-Moderne expliziert, fehlt noch der Bezug zum Post-Fundamentalismus.

Tatsächlich lieferte Marcharts Philosophie überhaupt erst die Anregung, von *Negativität als Bedingung der Möglichkeit* von Politik zu sprechen. Dies wird im Folgenden, *erstens*, erläutert. Zwar ist Marchart nicht der erste, der die Differenz von Politik und Politischem herausstellt, seine Arbeit pointiert das Argument aber in besonders klarer Weise. Ausgangspunkte sind zunächst historische und gegenwartsdiagnostische Feststellungen, wie das Scheitern aller Großideologien und Gesellschaftsprojekte im 20. Jahrhundert, als auch der Unfähigkeit der Sozialwissenschaften, ein abschließendes Fundament der Gesellschaft zu entdecken. Theoretisch eingefangen, findet sich diese Feststellung in der Konzeption der Differenz von Politik und Politischem, oder besser beschrieben: im Spiel der Differenz. Das potentielle Scheitern aller Grundlegungsversuche, die Möglichkeit des »Auch-anders-sein-Können«, bildet erst die Grundlage für den Versuch, dem Scheitern abkömmlich zu werden. Erst in der Differenz offenbart sich das Politische als Spiel von Gründung und Entgründung. Im Gegensatz zu den bei Rorty und Bauman gezogenen Parallelen zum radikaldemokratischen Diskurs sind diese bei Marchart evident.[79] Marcharts Demokratieverständnis basiert auf der »Anerkennung jener Grundlosigkeit« (Marchart 2016: 363) und ist im gewissen Sinn fundamental, weil »alle spezifischen Ausgestaltungen der menschlichen Welt politisch hervorgebracht [sind]; nichts ist einfach gegeben oder ›vernünftig‹« (Comtesse/Flügel-Martinsen/Martinsen 2019: 14). Demokratie bedeutet, als »konstante Infragestellung« Schließungen entgegenzuarbeiten. Sie verwirklicht sich nur, als nicht endendes Projekt.

Zweitens und schwieriger als der Bezug zu einer politischen Ontologie ist der Zusammenhang zwischen *Negativitätserfahrungen und Politisierung* im Werk Marcharts. Der

78 Marchart spricht gern vom Horizont der Demokratie, denn so sehr er betont, dass Politik einfacher und konkreter ist als die Diskussion an den Universitäten, so anspruchsvoll scheint jedoch die Position zu sein, die er normativ fordert. Obwohl die Einsicht nur ein Teil des Spiels des Politischen ist, ist sie kein geringer Teil. Das zeigt sich schon daran, dass die marchartsche Erweiterung des Denkens von Laclau und Mouffe maßgeblich aufseiten der Solidarität und nicht aufseiten der Hegemonie liegt.

79 »Die systematische Diskussion dieser politischen Differenz wird in keiner anderen Denkschule so umfassend reflektiert wie im Rahmen der radikalen Demokratietheorie.« (Comtesse/Flügel-Martinsen/Martinsen 2019: 15)

Grund dafür liegt in seiner eigenen Warnung, postfundamentalistische Gedanken nicht als notwendig demokratisch zu begreifen (vgl. Marchart 2016: 363). Dennoch konnte gezeigt werden – und die Einordnung Marcharts in den besonders emanzipatorischen Teil der Radikaldemokratietheorie scheint dem zu entsprechen –, dass Marcharts Projekt abseits der deskriptiven Festellung von Kontingenz auch als solches zur Schaffung von Kontingenzeinsicht verstanden werden muss. Dafür spricht, dass Kontingenz sowohl für politische Aktivierung[80] als auch deren demokratische Einhegung im Status des »Als-ob« zuständig ist. Insbesondere die zweite Aufgabe in Erweiterung der laclauschen Hegemonietheorie verstärkt den Eindruck, dass die Ethik der Selbstentfremdung zentraler Teil von Demokratie sein muss und den normativen Mehrwert von Kontingenzeinsicht erst plausibilisiert. So folgert er: Um erklären zu können, »unter welchen institutionellen Bedingungen die Wahrscheinlichkeit ethischer Kontingenz- und Selbstentfremdungsakzeptanz sinkt oder steigt, [ist] ein zusätzlicher Schritt vonnöten: der Schritt zur politischen Ethik« (ebd.: 346). Das in Kontingenzeinsicht vermittelte ethische Konzept wird übersetzt als politische Forderung: »Als politischer Begriff registriert Solidarität die demokratische Ethik der Selbstentfremdung und macht sie übersetzbar in die Sprache politischer Forderungen.« (Ebd.: 359f.) Auch hier zeigt sich die Schwierigkeit, beide Ebenen, die der Politik und die der Ethik, auseinanderzuhalten.[81]

Habe ich zu Anfang behauptet, Marchart hat zum Ziel, sich von dem postmodernen Diskurs abzugrenzen, so lässt sich diese Abgrenzung nun relativieren. Ursprung dieser Bewegung war der Lesart des Relativen und damit Unpolitischen zu entgehen. Dass es keine Gewissheiten, letzten Gründe oder Fundamente gibt, heißt eben nicht, dass es gar nichts gibt, sondern dass darum immer wieder und permanent gerungen werden muss. Marcharts Verständnis der Moderne als Ausdruck dieses Bewusstseins und Widerspruchs ist dann analog zu dem bereits vorgestellten Verständnis der Moderne als »permanenter Geburt« bei Lyotard. Er schreibt deshalb: »Was wir als Moderne bezeichnen, ist geradezu dadurch definiert, dass alles zum Gegenstand potentieller Auseinandersetzung werden kann. Diese Erkenntnis ist direkte Folge der Selbstbeschreibung moderner Gesellschaften als kontingent notwendig.« (Marchart 2013a: 33)[82]

Der Post-Fundamentalismus ist deshalb die Bezeichnung, welche sich gegen die falsch verstandene Postmoderne als Antifundamentalismus als auch gegen die falsch verstandene Moderne als Fundamentalismus stellt. Das Dazwischen ruft aber erneut, wie im Fall Rortys und Baumans, das Problem hervor, beide eigentlich unvereinbare Positionen zusammenzudenken, wie es sich im problematischen Status des »Als-ob«

80 »Ziel der Herstellung oder Artikulation dieser Hegemonie ist eine »Kultur der Partizipation«, in der Individuen eher in die Subjektpositionen von AktivbürgerInnen angerufen werden als in jene von KonsumentInnen, Besitzindividuen, Untertanen oder bloßen Nachbarschaftshelfern.« (Marchart 2001: 9)

81 Marchart macht dies selbst deutlich, denn es geht nicht mehr um die Frage nach Politik oder Ethik, sondern um das »Supplement aller sozialen Relationen« (Marchart 2016: 29).

82 Oder wie er selbst einmal in einer Arbeit zu Laclau schrieb: »Wir kommen heute mit unserer eigenen Endlichkeit zu Rande und mit den politischen Möglichkeiten, die sie eröffnet. Dies ist der Punkt, von dem aus die potentiellen Befreiungsdiskurse unseres postmodernen Zeitalters beginnen müssen. Vielleicht können wir sagen, daß wir heute am Ende der Emanzipation stehen und am Beginn der Freiheit.« (Laclau 2013: 44).

äußerte. So gesehen, ringt auch Marchart um die Rolle von Politik, deren eigene Qualität ohne die ethische Dimension des Politischen nicht beschrieben werden kann.

4. Das Paradigma postmoderner Sozialphilosophie

Ausgangspunkt war die Annahme, dass sich unterschiedliche Phänomene, erzeugt durch wissenschaftliche Erkenntnisse, historische Erfahrungen und lebensweltliche Bezüge, unter dem Gedanken einer Zunahme von »Kontingenzbewusstsein« subsumieren lassen. Ein solches Bewusstsein wiederum war entscheidender Motor für moralische und politische Philosophien[1] in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts sowie zu Beginn des 21. Jahrhunderts. Wenn ein bestimmter Modus der Rechtfertigung, noch radikaler: absolute Rechtfertigung, ins Wanken gerät, hat dies Auswirkungen auf die notwendig zu rechtfertigenden Dinge wie Normen, Rechte, Herrschaft und Politik. Der Gedanke ist, dass die Auswirkungen den positiven Effekt einer Demokratisierung beinhalten, eine Form der Öffnung, eine Abwendung von der Theorie und Hinwendung zur Praxis. Eine solche Praxis bringt eigene Herausforderungen und Unsicherheiten mit sich, um als legitim anerkannt zu werden. Zu der Konzeptualisierung des Politischen bedarf es daher eines normativen Fundamentes, welches als normativer Begriff von Kontingenzbewusstsein als *Kontingenzeinsicht* zu denken ist. Dieses ist, so die Annahme, sogar Voraussetzung der Rekonzeptualisierung des Politischen und damit in seiner Verdeutlichung und Adaption eigentliches Projekt der »postmodernen«[2] Literatur. Diesen Weg anhand der drei Erzählungen Rortys, Baumans und Marcharts nachzuweisen, war Ziel der letzten Kapitel.

Ein solcher Nachweis erfolgte aber nicht nur zum Zweck der Darstellung, sondern folgte der Annahme, divergierende und plurale Ansätze als »Paradigma« darstellen zu können. Paradigma heißt, dass trotz der Pluralität an Gedanken und jeweiligen Ausdifferenzierungen allen drei Autoren eine gemeinsame argumentative Struktur zugrunde liegt, die sich auch explizieren lässt. Kann eine solche Struktur extrahiert werden, so die These für Kapitel III, treten Probleme hervor, die erst durch den hier vorgelegten Zugang sichtbar werden. Das soll natürlich nicht heißen, dass alle drei Autoren in ihrer Argumentation identisch sind. Vielmehr zeigt sich eine genealogische Entwicklung von Rorty über Bauman zu Marchart, die versucht, vorherige Aporien zu beseitigen. Aber

1 Im folgenden Absatz wird Sozialphilosophie und politische Philosophie synonym verwendet.

2 Wie in der Einleitung bereits dargestellt, wird der Begriff »postmodern« als Containerbegriff verwendet.

gerade, weil aus dem Kernparadigma nicht herausgetreten wird, bleiben die Probleme gleich oder stellen sich nur erneut auf der nächsten Ebene.

In den folgenden Abschnitten soll es darum gehen, das Paradigma darzustellen. Für dieses einen geeigneten Begriff zu finden, erweist sich aufgrund der Vorbelastung der meisten vorhandenen Begriffe als schwierig. Neopragmatismus, Postmoderne als auch Postfundamentalismus sind in ihrer Schwerpunktsetzung weder identisch noch für sich selbst eindeutig. Ich werde den Begriff der »Postmodernen Sozialphilosophie« verwenden. Dieser hat die Vorteile, dass er sowohl auf ontologischen und erkenntnistheoretischen Prämissen als auch – und das ist hier entscheidend – auf den Kern des Paradigmas verweist, das normative Potential von Kontingenzeinsicht. Passend hierfür wäre auch der von Vattimo und Rovatti geprägte Begriff des »schwachen Denkens« (Vattimo 2010) als Schwächung aller metaphysischen Ansprüche und der daraus folgenden praktischen, methodischen als psychischen Konsequenzen. Übertragen auf den Bereich der politischen Philosophie ist es der Begriff der »Radikaldemokratie«, der am ehesten dem hier vorgelegten Paradigma naheliegt, weil der Rückgriff auf die Wurzel der Demokratie als Gedanke einer umfassenden Demokratisierung aller Prinzipien auf deren nicht zu leistende Fixierung außerhalb demokratischer Praxis zurückgeht. Dieser Idee folgend ist eine Trennung von Philosophie und Politik ohnehin nicht zu leisten, weil der philosophische Anspruch der Grundlegung nur in politischer Praxis münden kann.

In dem ersten Teil des folgenden Kapitels wird zum Ursprung der Geschichten zurückgegangen. Konkret wird anhand der von den Autoren vorgenommenen Abgrenzung zu Wahrheit, Moderne und Fundamentalismus auf deren Alternativvorschlag verwiesen. Im Mittelpunkt stehen die normative Anerkennung des Scheiterns dieser Projekte und die *Macht der Einsicht (4.1)*, ohne die Notwendigkeit einer Aufhebung dieser Aporien leben zu können. In einem zweiten Schritt werden die Konsequenzen dieser »Einsicht« ausformuliert. Wie bereits in den Einzelanalysen sichtbar, stehen die Konzepte *Solidarität und Politisierung (4.2)* im Mittelpunkt. Drittens wird der Versuch unternommen, diese Ergebnisse zu einem Paradigma zusammenzuführen. Anhand eines Abgleiches mit den klassischen Paradigmen des Liberalismus und Kommunitarismus zeigt sich, wie die Theorien Rortys, Baumans und Marcharts als *Kulturpolitik durch Kontingenzeinsicht (4.3)* verstanden werden können.

4.1 Macht der Einsicht – Kontingenzbewusstsein

Die Analyse der Autoren hatte einen bestimmten, vom Autor gesetzten Fokus. Unterstellt wird ein *Zusammenhang von Erkenntniskritik und Sozialphilosophie*, im gewissen Sinn von Theorie und daraus folgender Praxis. Dass eine solche Unterstellung nicht beliebig konstruiert ist, markiert allein der aktuelle öffentliche Diskurs, der die dargestellte Philosophie gern mit dem Stichwort des Relativismus und dessen gesellschaftlichen Erosionseffekten verbindet. Weil der Zusammenhang selber schon ein Ziel unterstellt, konkret die mögliche Veränderung der Praxis durch Theorie, ist er kein bloßes »anything goes«, sondern, wenn überhaupt, die Behauptung eines normativen Eigenwertes des Relativen.

Bereits der Aufbau der einzelnen Abschnitte unter den Begriffen Kontingenz (Rorty), Ambivalenz (Bauman) und Differenz (Marchart) lässt ein gemeinsames Forschungsinteresse vermuten. Wenn die Begriffe im Folgenden analog verwendet werden, dann, weil die jeweiligen Texte zum einen trotz der Alternative oft auf »Kontingenz« als Allgemeinbegriff Bezug nehmen, zum anderen, weil strukturell dieselbe Situation gefasst wird. Das zeigt sich auch in der allgemeinen Reflextion dieses Phänomens in der postmodernen oder postfundamentalistischen Lektüre.

Dennoch sind die Unterschiede nicht zu missachten. Würde der Versuch unternommen werden, die jeweiligen Definitionen zu extrahieren, dann wäre für Rorty Kontingenz gleich solchen Theorien zu denken, die auf Wahrheit und Richtigkeit verzichten, für Bauman Ambivalenz gleich der Feststellung der Möglichkeit, einen Gegenstand oder ein Ergebnis mehr als nur einer Kategorie zuzuordnen und für Marchart Differenz gleich der notwendige Zusammenhang zwischen Gründungsversuchen und Grundlosigkeit. Obwohl zuletzt genannter Autor auch Kontingenz als das modale Merkmal, weder unmöglich noch notwendig zu sein, definiert, will er mit Differenz die Konflikthaftigkeit in den Mittelpunkt stellen. Betrachtet man die einzelnen Definitionen, zeigt sich eine Radikalisierung hin zur Entzweiung und Unvereinbarkeit, die alle auf der Figur der Ungewissheit basieren. Gemeinsam ist allen, dass Kontingenzbewusstsein eine besondere Qualität zugeschrieben wird.

Im ersten Abschnitt und unter dem Titel *Objekt der Kritik (4.1.1)* wird deshalb auf das Gemeinsame der Kritiken der drei Autoren hingewiesen. Im Vergleich zur »Dialektik der Aufklärung« wird gezeigt, wie die Kritiken in einer eigenen Form münden, die weder die Entfremdung der Moderne als Fatalismus noch als zu Überwindendes denkt, sondern zu einer normativen Umwertung der Entfremdung als »Lob der Entzweiung« beitragen will.[3] Unter *Antinomische Motive und Dekonstruktion (4.1.2)* geht es darum, dieses Lob zu plausibilisieren. Der Abschnitt *Kontingenz, Ambivalenz und Differenz (4.1.3)* arbeitet die mit diesem Denken verbundenen Kernbegriffe heraus. Abschließend wird in *Erkenntniskritik als Gesellschaftstheorie (5.2.4)* der Argumentationsgang noch mal zusammengefasst. Es wird dargelegt, dass die Form der Selbsterkenntnis, genannt »Therapie«, ein Umdenken nicht nur auf individueller Ebene forciert, sondern dass mit dem Umdenken gesellschaftliche Implikationen verbunden sind, die im nächsten Kapitel unter Solidarität und Politisierung erörtert werden.

4.1.1 Objekt der Kritik

Es ist offensichtlich, dass die drei vorliegenden Erzählungen nicht aus dem Nichts entstanden sind, sondern eine Gegenerzählung und damit Alternative liefern wollen. Nicht umsonst beginnen die jeweiligen Abschnitte mit Kritiken. Das Objekt des Angriffes wurde bisher eher allgemein an den Begriffen Wahrheit, Moderne und Fundamentalismus festgemacht, ohne jedoch darauf einzugehen, worauf sie sich konkret beziehen

3 Der Vergleich mit dem Theoriemodell der »Dialektik der Aufklärung« findet sich bereits in einem Artikel, in dem ich das Normativitätsproblem radikaler Demokratietheorie diskutiere. Das Konzept eines »Lobes der Entzweiung« habe ich dafür dieser Arbeit entnommen (Ramin 2021a).

und welche Verbindung zwischen den Kritiken besteht. Soll es Ziel sein, ein den Autoren zugrunde liegendes Paradigma zu extrahieren, so muss zumindest der Versuch unternommen werden, die Erzählungen zu einer zu verbinden. Auf einer ganz allgemeinen Ebene ist die Motivation immer dieselbe. Die Autoren kritisieren den Versuch und die Folgen der Suche nach etwas, das außerhalb des menschlichen Einflusses Gültigkeit hat. Gewissheit und Sicherheit sind geeignete Metaphern, insbesondere, weil sie sich in zwei Varianten lesen lassen: einmal als theoretische oder wissenschaftliche Stellungnahme und einmal als anthropologisches oder spezieller: psychologisches Motiv.

Das schon unternommene Vorgehen, die drei Autoren in das Feld postmoderner Theorie einzuordnen, stellt bereits ein erstes Ziel der von ihnen vorgetragenen Kritik in den Mittelpunkt. Die Kritik richtet sich gegen die »Moderne« und das mit ihr identifizierte Projekt. Die Auswahl solcher Kritiken ist reichhaltig. Sie reicht von Rousseau und Nietzsche bis zu Heidegger und einer Vielzahl an aktuellen und oft auf diesen aufbauenden Variationen. Weil es sich aber nicht um eine einfache Überwindung handelt, ist es hilfreich, die Struktur der Kritik in Erinnerung zu rufen. Es muss Lyotard und Rancière zugestimmt werden – und dies soll auch für die in diesem Buch dargelegte Form der Postmoderne gelten –, dass sie als »permanente Geburt« (Lyotard 2015a: 45) der Moderne und Bewusstwerden, »was die Moderne war« (Rancière 2008: 47), zu verstehen sind. Der Schmerz der Geburt als auch der verzweifelte Versuch, etwas begründen zu wollen, sind hierbei Metaphern der Darstellung einer Unmöglichkeit, den Anspruch der Moderne tatsächlich einzulösen. Die Erinnerung ist wichtig, weil sie nicht eine bloße Verabschiedung, sondern ein Verbleiben im Moment der Geburt betont.

Um dennoch einen Ausgangspunkt für eine konkrete Annäherung an die Kritik liefern zu können, lohnt sich der Blick auf die wohl berühmteste Kritik der Moderne, Adornos und Horkheimers *Dialektik der Aufklärung*. Dieser bietet sich *zum einen* an, weil die *inhaltlichen Parallelen (i)* auffällig sind. *Zum anderen*, weil der Vergleich mit der *methodischen Problemstellung (ii)* Ausgangspunkt für die Eigenständigkeit und These des hier vorliegenden Versuches ist.

(i) Beginnend mit den *inhaltlichen Übereinstimmungen* sind es grundlegend Vernunft- und Herrschaftskritik, die angesprochen werden. Die Kernfrage der Dialektik der Aufklärung ist, wie trotz des Zustandes der Zivilisation und dem Projekt der Aufklärung die Menschheit, »anstatt in einen wahrhaft menschlichen Zustand einzutreten, in eine neue Art von Barbarei versinkt« (Horkheimer/Adorno 2017: 1). Als Reaktion auf konkrete historische Situationen der 1950er Jahre spiegelt sich in der Frage das Entsetzen über den Aufstieg des Faschismus sowie die Judenverfolgung und die verheerenden Auswirkungen und Gewalt der Weltkriege. 50 Jahre später diagnostizieren Rorty, Bauman und Marchart angesichts des eigenen erfahrungsgemäßen Hintergrundes eine fortlaufende Aktualität dieser Aporie. Diese, so ließe sich sagen, ist in der anhaltenden Dominanz des Nationalstaatsprinzips und westlichen Hegemonie erhalten geblieben. Diskutierte Beispiele waren der Umgang mit Migrant:innen sowie die als Kritik am Neoliberalismus formulierte Diagnose der Postdemokratie. Nach Saar handelt sich es um ein etabliertes Schema, in dem Fortschritts- und Verfallsgeschichte von Kultur Hand in Hand gehen. (Saar 2017c: 152) Es lassen sich drei inhaltliche Gemeinsamkeiten extrahieren, der Ge-

danke der *Reinheit der Vernunft*, der *Zusammenhang von Aufklärung und Herrschaft* und das *Dilemma der Aporie*, die zwar nicht vollständig voneinander zu trennen, aber analytisch hilfreich sind.

Erstens: Alle Autoren betonen die Idee einer *Reinheit der Vernunft*. In der dualistischen Gegenüberstellung von Mythos und Aufklärung ist es Letztere, die dem Ideal einer wahren Erkenntnis gleichgesetzt wird und den Schein des Mythos aufzulösen hat. Die abendländische Geschichte ist ein durchlaufender Prozess einer solchen Operation, welche in die modernen Wissenschaften mündet. Bei Sandkaulen heißt es: »Die Grundoperation eines solchen auf Berechenbarkeit zielenden Denkens ist die gewaltsame Herstellung von Identität, die durch Abstraktion, Formalisierung und systematische Vereinheitlichung gekennzeichnet ist.« (Sandkaulen 2017: 10) Aus der Perspektive der hier untersuchten Autoren wird jene Reinheit als Idee objektiver Erkenntnis (Rorty), Idee absoluter Objektivität (Bauman) und Idee objektiver Realitäten sowie revisionsresistente Prinzipien (Marchart) formuliert. Marcharts Begriff des »Zeitalters der Gewissheit« verdeutlicht metaphorisch am besten, welches Ideal dem zugrunde liegt. Es geht um das Ausfindigmachen einer Form des Wissens, welches wirklich so ist und nicht durch die Perspektivität menschlicher Wahrnehmung verschleiert ist, aber dennoch vom Menschen erkannt werden kann; ein Wissen, das neutral ist, weil es der Wahrheit und nicht interessengeleiteter Meinung entspricht. Der durchgehende Bezug zu Fundamenten und Letztbegründungen bestätigt dies.

Hier ist dann auch der auf die Aufklärung gemünzte Ansatz zu verorten, weil sie den Weg veränderte, wie nach solchen Fundamenten zu suchen sei. Ist es bei Horkheimer und Adorno Bacon, sind es bei Rorty, Bauman und Marchart Descartes und Kant, denen die Einführung eines solchen Paradigmas unterstellt wird. Der Vernunftbegriff der Aufklärung ist nur instrumentelle Vernunft, welche die Selbstbehauptung des Subjektes sichern will, indem dieses sich die Natur und auch sein Selbst untertan macht. Instrumentell ist sie, weil im Interesse der Herrschaft und Selbsterhaltung des Subjektes dieses alles zum Ding und Objekt machen muss, damit es handhabbar wird. Alles, was sich der Systematisierung und Berechenbarkeit entzieht, muss eingeordnet werden oder ist nur Aberglaube. Horkheimer und Adorno schreiben: »Als Sein und Geschehen wird von der Aufklärung vorweg nur anerkannt, was durch Einheit sich erfassen lässt; ihr Ideal ist das System, aus dem alles und jedes folgt. Nicht darin unterscheiden sich ihre rationalistische und empiristische Version.« (Horkheimer/Adorno 2017: 13) Rationalismus und formale Logik geben die Struktur vor und Empirismus und Positivismus liefern die leeren oder bloßen Objekte. Diese Zweiteilung ist auch bei den vorliegenden Autoren erhalten geblieben, nur in unterschiedlicher Stärke ausformuliert. Während der eine eher erkenntnistheoretische (Rorty), der andere ontologische (Marchart) Kategorien bearbeitet oder ganz allgemein von einem Ordnungsparadigma (Bauman) spricht, so analysieren sie doch immer die Verbindung beider Seiten. Zwar gilt Rortys Beschreibung insbesondere der Dominanz der Erkenntnistheorie, doch ist diese nur Konsequenz eines ontologischen Realismus. Und obwohl Marchart an einer fest bestimmbaren Ontologie zweifelt, also überhaupt an der Idee der Existenz solcher Kategorien (es sei denn, sie ist politisch gedacht), bedeutet dies gerade den Verlust des Stellenwertes der Erkenntnistheorie. Bei Bauman ist sogar ein selbst gewählter Bezug zur Kritischen Theorie offensichtlich, nur nicht in solcher Deutlichkeit durchexerziert.

Aber auch er richtet sich gegen fundierende Philosophie sowie fundierende Wissenschaften. Was übrig bleibt, ist nur *Erkenntniskritik*, die den Mangel des »aufklärerischen« Unternehmens aufzeigen kann.

Der so beschriebene Zusammenhang zeigt sich gerade in den jeweiligen *Wissenschaftskritiken* oder zunächst in den Beschreibungen des Ideals der Wissenschaftsentwicklung nach der Aufklärung und durch diese. An erster Stelle steht die Vorstellung der Wissenschaft als »erste Philosophie«. Dies meint nichts anderes als die Überzeugung, durch Wissenschaft zu jenen objektiven Fundamenten vordringen zu können. Philosophie ist hier nur als Überbegriff für jegliche Disziplin zu verstehen, die sich dieser Überzeugung verpflichtet sieht. Traf dies historisch auf die konkrete Disziplin der Philosophie zu, wurde die Überzeugung im Verlauf der letzten Jahrhunderte auf die moderne Ausdifferenzierung der Wissenschaften übertragen.[4] Neben diesem allgemeinen Vorwurf an das Wissenschaftsverständnis zielt die Problematisierung insbesondere auf die Rolle der sogenannten »Sozialwissenschaften«. Bauman und Marchart kritisieren, dass Soziologie als auch Politikwissenschaft sich in der Lage sah, auf unterschiedlichen Ebenen den Bauplan menschlichen Zusammenlebens darzulegen und mit diesem auch die notwendige Gestaltung des sozialen Lebens, nun durch Wissenschaftlichkeit untermauert, festlegen zu können – als wäre das praktische Leben nur wieder in seine Richtigkeit zu bringen.

Der entscheidende Unterschied zur »Dialektik der Aufklärung« ist jedoch die *Radikalisierung des Ansatzes als Metaphysikkritik*. Die Darstellungen zeigten, dass sich eine solche Kritik gegen jegliche Form nicht praxisbezogenen und dort auf Geltung geprüften Wissens bezieht. Metaphysik meint den Versuch der Beantwortung letzter Fragen, die Suche nach letzten Gründen. Die Tragweite der Radikalisierung zu verstehen ist schwierig, denn es gibt eine lange Tradition solcher Kritik, die sich auch bei den kritisierten Ansätzen findet. Um die Tradition inhaltlich auszufüllen, müssten Entwicklungen geschildert werden, die grob über die Kritik Kants zum deutschen Idealismus, logischen Empirismus als auch über die Autor:innen des »lingusitic turn«, weiter über Heidegger bis zu den hier behandelten Autoren führt. Auffällig ist bei dieser Spur, dass die historisch folgenden Ansätze in den historisch vorliegenden Kritiken immer wieder eine Restspur von Metaphysik entdeckten. So erkennen Horkheimer und Adorno in der Metaphysikkritik Kants erneute Metaphysik, um abschließend diese negative Erfahrung als notwendigen, aber wieder metaphysischen Gehalt offenzuhalten. Ob gelungen oder nicht, es ist zumindest als Projekt festzustellen, dass die in diesem Buch untersuchten Autoren dieses dauerhafte Lüften eines neuen Schleiers beenden wollen. Um sich von einer solchen Restspur frei zu machen, greifen die Autoren die Unterscheidung, welche überhaupt ein Fragen nach Metaphysik ermöglicht, an. Sie hegen Zweifel an der Sinnhaftigkeit von Differenzen wie Schein und Sein. Anders formuliert, es geht gar nicht so genau um die Kritik bestimmter Formen, Begriffe oder Systeme, sondern um die Kritik eines Bedürfnisses, nämlich dem nach einer auf einen letzten Sinn ausgelegten Weltanschauung. Dadurch wird das Ideal der Aufklärung als Gegenfolie ausge-

---

4 Nichtsdestotrotz sind gerade die Ansätze der analytischen Philosophie Versuche, den Anspruch aufrechtzuerhalten. Auch ihr Anliegen der Überwindung der Metaphysik dient nur dazu, das Projekt einer Reinheit der Vernunft weiterzuverfolgen.

weitet. Somit wird der Faden der »Dialektik der Aufklärung« weitergesponnen, welcher sich in seiner Darlegung bereits nicht nur auf einen historisch und systematisch engen Begriff von Aufklärung bezieht, sondern auf die menschliche Geistesgeschichte. Wenn Metaphysik so gedacht wird, dann gibt es sie nur um den Preis des Verlustes konkret intersubjektiver Verhältnisse. Sie ist jegliche Form, die Bestimmbares außerhalb sozialkontingenter Praxis legt. In dieser Logik ist der Aufbau der einen nur durch den Abbau der anderen Seite zu haben. Hierin stimmen der Pragmatismus Rortys, der Moralismus Baumans sowie der Postfundamentalismus Marcharts überein.

Zweitens: Es wird die Grundthese geteilt, dass der *Aufklärungs- und Befreiungsprozess in Unterdrückung und Herrschaft* mündet. Horkheimer und Adorno schreiben: »Seit je hat die Aufklärung im umfassendsten Sinn fortschreitenden Denkens das Ziel verfolgt, von den Menschen die Furcht zu nehmen und sie als Herren einzusetzen.« (Horkheimer/Adorno 2017: 9) Der so formulierte Zusammenhang von Wissen und Macht (vgl. Saar 2017c: 156) zeigt sich in der Dialektik der Aufklärung zuerst als Ziel der Naturbeherrschung. Die Unterdrückung der Natur zum Selbstschutz und als Kontrollbedürfnis schlägt auf den Menschen als Subjekt zurück, weil dieser Unterdrücker und Opfer zugleich wird (vgl. Wellmer 2015: 11). Denn, weil er sich selbst nicht aus der Natur herausnehmen kann und an diese gebunden bleibt, kann und muss auch er zum Objekt der Beherrschung werden: »Der Herrschaft über die äußere Natur, so könnte man dies auf Anhieb verstehen, entspricht die Selbst-Beherrschung, die Unterdrückung der Natur im Subjekt selbst, das dem ›Naturzwang‹ auch im Kern seiner eigenen Existenz ausgeliefert ist […].« (Sandkaulen 2017: 13) Dem Aufdecken dieses Zusammenhanges sind auch die hier gewählten Autoren verschrieben. Wenn sich folgend Horkheimer und Adorno den gesellschaftlichen Folgen dieser Einsicht im Kapitel über Kulturindustrie und über den Antisemitismus widmen, findet bei Rorty, Bauman und Marchart eine weitere Ausdifferenzierung statt. In jedem Fall wird objektive Erkenntnis zur Grundlage von Sozialreform. Diese bei Rorty eher nur diagnostisch angesprochen These wird bei Bauman geradezu bis ins Detail ausformuliert und als Sozialtechnologie beschrieben. Er seziert die Ordnungsmechanismen der Moderne, vom Sortieren und Assimilieren bis zur Ausgrenzung und Vernichtung und dessen Grundlagen in Wissenschaft und Bürokratisierung. Sein durchgehendes Interesse am Fremden und Anderen ist in dieser Logik aus der Notwendigkeit des Umgangs mit ihnen begründet. Und auch bei Marchart werden auf der Ebene der Politischen Theorie die »großen Erzählungen« vom Nationalsozialismus, Realsozialismus sowie Neoliberalismus und Demokratie als Steuerungsgesetze der Gesellschaft begriffen. Nicht umsonst wird damit ein Politikbegriff als Politik und nicht Politischem verbunden, der nur die Mittel zur Umsetzung der gesellschaftlichen Gestaltungsprinzipien kennt.

Besteht, wie oben beschrieben, die Annahme, dass der Metaphysikvorwurf radikaler ausfällt, so muss dies auch für die Herrschaftsmechanismen zutreffen. Der gegenwartskritische Aspekt der Autoren sieht die Logik aus Vernunft und Herrschaft sowie Macht und Wissen auch in dem gegenwärtigen Zustand der westlichen Gesellschaft aktiv. Als »rationale Einrichtung des Sozialen« (Saar 2017c: 156) gehen sie von einem Zusammenhang zwischen Theorie und ihrer notwendigen Gewalt in der Praxis aus. In der Folge ist das »Zeitalter der Gewissheit« deshalb ein Zeitalter der Gewalt und Unterdrückung,

des Verlustes von Solidarität und moralischer Verantwortung sowie negativ erfahrener Selbstentfremdung und Verleugnung des Politischen.

Drittens: Die Analyse, aber auch das Projekt der Moderne ist deshalb in einer *unauflösbaren Aporie* gefangen, denn die Dialektik der Aufklärung beschreibt ja zunächst in allen Facetten, wie der Mensch unbewusst in den Mythos der Aufklärung eingebunden ist. Es gehört zum Modus der Kritiken an Moderne und Aufklärung, dass diese als Verblendungszusammenhang beschrieben werden. Für Horkheimer und Adorno ist die Verblendung durch das Verhältnis von Mensch als Herr und Mensch unter Herrschaft bestimmt, denn die scheinbare individuelle Autonomie ist nur eine neue Gestalt der Verblendung, die erfolgreich über den Herrschaftsbeziehungen liegt. Sie schreiben: »Die Menschen bezahlen die Vermehrung ihrer Macht mit der Entfremdung von dem, worüber sie Macht ausüben. Die Aufklärung verhält sich zu den Dingen, wie der Diktator zu den Menschen.« (Horkheimer/Adorno 2017: 15) Gerade das Kapitel zur Kulturindustrie zeigt, wie der Einzelne und dessen scheinbar selbstbestimmte Bedürfnisse Folge marktwirtschaftlicher Planungskunst und Logik sind. »Aufklärung als Massenbetrug« (ebd.: 128) repräsentiert den das Werk durchziehenden Zusammenhang.

Auch die drei hier untersuchten Autoren unterstellen eine solche Fehlwahrnehmung. Auf der Metaebene bildet sich diese in der Funktionslogik von Wahrheit und Objektivität ab. Weil Wahrheit als Natur und Kausalität verstanden wird und nicht, wie mit Rorty zu sagen, als Rechtfertigung, erscheinen die Dinge als notwendig. Mit Marchart fortgeführt, wird vergessen, dass sie eigentlich nur hegemoniale Diskurse und Praktiken sind. Der Betrug besteht darin, zu glauben, nicht anders zu können, soziale Verhältnisse und Ordnungen als alternativlos anzusehen. Sozialsteuerung wird nicht als Steuerung wahrgenommen. Interessanterweise teilen die Autoren mit den Autoren der *Dialektik der Aufklärung* auch den Betrug über die Idee des Selbst und der Selbstbestimmung. Für das Zeitalter der Gewissheiten zählt, dass es die »Kontingenz des Selbst« (Rorty), »Ambivalenz des Selbst« (Bauman) und grundlegende »Selbstentfremdung« (Marchart) nicht akzeptieren kann, denn dies würde bedeuten, das Ideal der Selbstbestimmung aufzugeben. Dieser Betrug unter der »guten Absicht« der Selbstbestimmung jedoch führt diese ad absurdum, verkehrt sie in ihr Gegenteil als Selbsttäuschung.

Ist dem so beschriebenen Zusammenhang zuzustimmen, heißt das aber nichts anderes als, dass das Projekt der Aufklärung notwendig scheitern muss. Die Einengung des Aufklärungsanspruches auf die Prinzipien instrumenteller Vernunft untergräbt den gesetzten Anspruch. »Damit schlägt Aufklärung in die Mythologie zurück, der sie nie zu entrinnen wusste.« (Horkheimer/Adorno 2017: 33). Die als Kritiken bezeichneten Kapitel sind unterschiedliche Art und Weisen, das Scheitern darzustellen. Rorty meint, dass, solange an epistemischen Diskursen festgehalten wird, kein Ende barbarischer Rückschläge zu vermuten ist. In dem Aufsatz *Menschenrechte, Vernunft und Empfindsamkeit* erklärt er provokant, dass womöglich Abraham Lincoln recht hatte, als er Harriet Beecher-Stowe, Autorin von »Onkel Tom's Hütte«, mehr Einfluss auf die Entwicklung der Menschenrechte zuwies als theoretischen Einsichten (vgl. Rorty 2012c: 264). Es ist die falsche Gleichsetzung von Wahrheit und gutem Leben und damit auch ein falsch verstandener Aufklärungsgbegriff, der zum Scheitern verurteilt. Fortschritte in Erkenntnis sind

nicht Fortschritte im Moralischen.[5] Auch Bauman schlussfolgert analog. Der Wunsch nach Erkenntnis ist bei ihm die Beseitigung des Unbestimmten, Fremden und der Ambivalenz, welcher in seiner Umsetzung diese nur wieder erzeugen muss.[6] Alle Kategorien der Einordnung produzieren Personen oder Objekte, die nicht der Einordnung unterliegen; eine Grundthese, die sich aufbauend auf die *Dialektik der Aufklärung* durch Baumans gesamte Forschungen zieht. Marchart dagegen formuliert das Scheitern zunächst als historischen sowie wissenschaftstheoretischen Befund, da es keiner Theorie gelungen ist, einen Grund des Sozialen auszumachen. Gerade der verstärkte Versuch, solche Theorien zu finden, machte deren Fehleinschätzungen umso offensichtlicher. Die Großtheoreme vom Marxismus bis zum Neoliberalismus sind deutliche Beispiele. In der Konsequenz ist dieses Scheitern aber auch hier Scheitern von Selbstbestimmung in Politik. Das »Politische« als Gegenbegriff arbeitet das Scheitern analytisch auf und gibt Alternativen an.

(ii) Damit ist der Grundstein für den Übergang von inhaltlichen zu *methodischen Parallelen* gelegt. Wenn, so die daraus folgende Aporie, der Verblendungszusammenhang als solcher durch sein Scheitern erkannt werden kann: Wie verblendend ist er dann wirklich? Heißt dies nicht, dass die Chance besteht, aus dem Zustand der Verblendung auszutreten, wenn auch nur für einzelne Lichtgestalten? Allein die Möglichkeit hätte fatale Folgen für den Impetus der »Dialektik der Aufklärung«, denn – so Sandkaulen – »wenn die Bedingung der Möglichkeit der Kritik gegeben ist, läuft ihr radikal negativer Impetus ins Leere« (Sandkaulen 2017: 7). Das würde bedeuten, dass formal die Aufklärung doch, ohne in den Mythos zu verfallen, möglich ist, und dass die Möglichkeit besteht, über den rein negativen Begriff hinaus einen positiven Begriff zu entwickeln. In *Diskurs der Moderne* bezeichnet Habermas die »Dialektik der Aufklärung« als das »schwärzeste Buch« (Habermas 2011b: 130), weil die durchgeführte Diagnose keine Hoffnung übrig lasse. Gehört es zur Aufklärung, »selbstzerstörerisch« zu sein, muss jeder weitere Schritt der Befreiung wieder in eine Aporie versinken. Habermas meint somit, dass die These, die verhandelt wird, »nicht weniger riskant ist als die von Nietzsche in ähnlicher Weise dargestellte Diagnose des Nihilismus« (ebd.: 135). Er stimmt damit in den Tenor einer Kritik ein, die von Wellmer bis Rentsch eine dualistische Tendenz vermutet. In dem Dualismus ist keine gute Vernunft mehr möglich. Die »Radikalität [der] Kritik vermag nur noch die Welt bzw. die Geschichte als Ganze zu verurteilen« (Rentsch 2000: 264)[7]. Eine solche *Variante eins* der Interpretation ließe sich als *bloße Kritik der Entzweiung* bezeichnen.

Eine *zweite Variante* dagegen würde versuchen, einen positiven Begriff von Aufklärung zu retten. Dafür finden sich bereits bei Horkheimer und Adorno Hinweise, aber auch die Weiterführungen ihrer Kritik haben in Teilen den Anspruch, Licht in das Dunkel zu bringen. Rein strukturell müssten diese Unternehmungen als Vermittlung und

5 Siehe 3.1.1, Wahrheit ist »tot«.

6 Siehe 3.2.2, Einsicht in Ambivalenz.

7 Rentsch nennt diesen Zusammenhang auch »Ontologie der Negativität« und »Permanenz der Negativität« (Rentsch 2000: 259ff.). Mit Wellmer lässt sich deshalb in dieser Logik keine gute Vernunft denken (vgl. Wellmer 2015: 156).

Versöhnung der Gewinne und Verluste der Aufklärung als *Aufhebung der Entzweiung*[8] gedacht werden. Beispiele sind Adornos Fokus auf die Ästhetik als auch in der Fortsetzung der Kritischen Theorie Habermas' eigener Entwurf der diskursiven Praxis. Es ist an dieser Stelle nicht zielführend, die von Horkheimer und Adorno angegebenen Interpretationsmöglichkeiten detailliert aufzuzeigen.[9] In der Skizzierung der Möglichkeiten im Vergleich zu den in diesem Buch behandelten Autoren lässt sich jedoch eine Differenz markieren, die für die folgenden Absätze und Argumente ausschlaggebend sein wird.

Denn, die hier analysierten Autoren sind nicht einer der Varianten eindeutig zuzuordnen. Zum einen folgen sie der Kritik und radikalisieren diese noch. Radikalisierung besteht hierbei freilich nur, wenn sie nicht als reine »Kritik der Entzweiung« gelesen wird. In diesem Falle bedeutet Radikalisierung eine Erweiterung auf die Probleme der Gegenwart. Eine solche ist notwendigerweise auch eine Radikalisierung des Scheiterns. Zum anderen mündet diese »Permanenz der Negativität« (Rentsch 2000: 263) aber nicht im Nihilismus, sondern gibt Anlass zur Hoffnung. Was somit vollzogen wird, ist eine *normative Umwertung des Scheiterns*, in diesem Sinne positive Negativität, oder wie Marchart es formuliert, eine »normative Umwertung der Entfremdungstheoreme« (Marchart 2016: 344). Es bedarf einer normativen Umwertung von Fremdheit als höchst positiven Wert oder wie Žižek in einem Interview mit dem Deutschlandfunk sagte, die »Suche nach der guten Entfremdung« (Žižek 2018). Das Kernargument des zu extrahierenden Paradigmas ist dann ein *Lob der Entzweiung* als noch zu konkretisierender, jedoch schon oberflächlich bestimmbarer, moralischer und politischer Gewinn. Genau das meint meines Erachtens auch der eingangs erwähnte Begriff der Postmoderne als ständige Geburt der Moderne. Im Folgenden muss gezeigt werden, wie das Lob gedacht wird.

4.1.2 Antinomische Motive und Dekonstruktion

In einem ersten Schritt darf aber nicht einfach auf das Lob und die damit verbundenen Vorteile eines Entzweiungsverhältnisses übergegangen werden, sondern es gilt die Entzweiung zu plausibilisieren. Das heißt, die Argumente und die Struktur der Argumente sind herauszuarbeiten, die für eine »Permanenz der Negativität« (Rentsch 2000: 259) sprechen. Im vorherigen Abschnitt wurden solche Darlegungen sowohl unter dem Stichpunkt *Metaphysikkritik* als auch *Herrschaftskritik* angeführt.

Es wurde darauf hingewiesen, dass die Radikalisierung der Kritik sich auf jegliche Unternehmung bezieht, die etwas herausarbeiten will, dass »an sich« besteht. Einfacher ausgedrückt, jeder Vorschlag für Reinheit und Eindeutigkeit gerät unter Metaphysikverdacht, egal, ob es sich um Gott, die Natur oder formale Sprache handelt. Der

8 Diese Logik ist gemäß der klassischen, dialektischen Lesart: These, Antithese, Synthese.

9 Solche finden sich beispielsweise bei Wellmer (vgl. Wellmer 2015). Ebenso wird die These eines positiven Auswegs aus der Dialektik der Aufklärung aufgegriffen und weitergeführt bei T. Rentsch (hier mit Verweis auf den Marxismus) oder M. Seel, der ebenso im Dunkel Momente des Lichts vermutet. Die Analysen sind meistens verbunden mit Adornos Ästhetikbegriff.

Kampf gegen Letztbegründungen ist ein Kampf gegen jegliche Form einer ersten Philosophie und damit gegen eine auf letzten Sinn ausgelegte Weltanschauung. Es muss gezeigt werden, wie die Autoren die notwendig ständige Entzweiung oder, wie Bauman es nennt, die »antinomischen Motive« (Bauman 2016c: 250) darstellen. Die Grundstruktur ist dabei keine neue Entdeckung, sondern gehört vielmehr von Beginn an in den Gegenstandsbereich philosophischen Fragens. Es findet sich kein wirklicher Begriff innerhalb der Philosophie, um den nicht in dieser Weise gestritten wird.[10] Zwei Vorgehensweisen bestimmen die folgenden Abschnitte; zum einen das *Aufzeigen antinomischer Strukturen (i)*, zum anderen die *Explikation der methodischen Prämissen (ii)* der Autoren.

(i) Das *Aufzeigen* solcher Strukturen, in denen die eine Position A zugleich ihr Gegenteil B impliziert und nicht von diesem eindeutig trennbar ist, ist durchgehende Praxis der diskutierten Arbeiten. Bauman nennt dies »doppelte Lokalisierung« und meint damit Aussagen, die trotz ihres Widerspruchs Gültigkeit veranschlagen.

Es wundert deshalb nicht, dass die Einzelanalysen voll von solchen Beispielen sind, die sich an Großbegriffen der Philosophie abarbeiten. So beginnt Rortys Buch *Kontingenz, Ironie und Solidarität* mit der Feststellung, dass die Verhältnisse von privat und öffentlich, von Egoismus und Altruismus, Autonomie und Gerechtigkeit, Selbsterschaffung und Solidarität Kernprobleme der Philosophie darstellen. Ziel der Arbeit ist es, zu zeigen, wie deren sich *gegenseitig ausschließende Realisierung ohne Synthese stattfinden kann*. Auch Bauman konstatiert als offensichtliche Konsequenz der Moderne die Verhältnisse von Universalismus und Pluralismus, absoluter Begründung und hoffnungslosem Relativismus, semiotischer Klarheit und Zweideutigkeit, den Kult des Dazugehörens und Wurzellosigkeit, die Indifferenz von Gut und Böse. Und auch bei ihm zielen die Untersuchungen darauf ab, wie sich mit dieser Struktur leben lässt. Marchart dagegen spart zwar an solchen Gegenüberstellungen, verweist aber immer wieder auf die Unmöglichkeit abschließender Gewissheit.[11] Sein durchgängiges Thema der Differenz betont die Antinomien als grundlegend ontologische Struktur.

Ein angebrachtes Beispiel zur Verdeutlichung dieser allgemeinen Struktur ist der den Autoren gemeinsame *Angriff auf die Idee objektiver Realitäten* und, um es noch zu konkretisieren, der Angriff auf die Idee einer menschlichen Natur. Gemeint ist die Vorstellung, die Funktionslogik des Menschen vollends verstehen zu können, um anhand dieser eine gesellschaftliche Umgestaltung vorzunehmen. Marchart, beispielsweise, sieht solche Anthropologien, wie die unter dem Thatcherismus verfolgte und als neoliberales Credo eingeführte Idee individueller Marktakteure, als sowohl historisch-praktisch als auch theoretisch gescheitert an. In beiden Fällen war als Ergebnis kein vollkommen gelungenes menschliches Leben festzustellen. Auch Rortys Ansatz ist radikale Anthropologiekritik. Sowohl durch historische als auch kulturelle Faktoren ist es unmöglich,

---

10 Es geht, abstrakt formuliert, um das Verhältnis von Allgemeinem und Besonderem auf allen Ebenen menschlichen Verstehens.

11 Auffallend ist, dass die Komplexität der Problemstellung bereits immer Annahmen impliziert, die über sie hinausgehen. So lässt sich einem Beispiel immer eine ontologische, eine epistemologische und eine normative Seite zuordnen. Konstitutiv auf den Begriff der Antinomie und Demokratie bezogen, findet sich eine solche Analyse bei Hidalgo (2014).

einen Allgemeinbegriff des Menschen zu bilden, ob bezogen auf die Idee des Leib-Seele-Dualismus oder der Politik zugrunde liegende Menschenbilder. Und auch Bauman zeigte, wie in der Vermengung von Wissenschaft und Rassismus ein vermeintliches Wesen des Menschen zur Rechtfertigung unterschiedlicher Gewalttaten dienlich war. Zum einen und offensichtlich ist der immer wieder thematisierte Zusammenhang von Wissen und Macht. Zum anderen besteht Zweifel gegenüber der bloßen Möglichkeit, ein menschliches Wesen zu entdecken. Die unterschiedlichen Versuche, philosophisch bis biologisch, und deren geringe Haltbarkeitszeit bzw. deren geringe Aussagekraft machen solche Vorhaben fragwürdig. Für die untersuchten Autoren sind sie nur Mittel zur Optimierung der Gesellschaft. Da das Wesen entweder nie vollständig oder im anderen Fall zu allgemein sein wird, wird nicht jedes Einzelindividuum repräsentiert sein. Rorty meint deshalb, Wahrheitskritik und Anthropologiekritik gehen Hand in Hand. Das Zuschreiben von festen Identitäten und Wahrheit sei immer eine Form der Gewalt. Die Vorstellung einer objektiven Realität menschlicher Natur müsse deshalb aufgegeben werden.[12]

(ii) Der Zusammenhang zeigt sich insbesondere, wenn nicht nur ein Blick auf die angezeigten Widersprüche und Beispiele fällt, sondern auch auf die geteilten *methodischen Prämissen*. Es lässt sich, so zeigte es zumindest die Lektüre, eine erkenntniskritische Trias extrahieren, die auf folgende Punkten beruht.

Erstens: Die Autoren teilen zentrale *sprachphilosophische Einsichten* des 20. Jahrhunderts. Gemeint ist, aufbauend auf die Erkenntnisse Wittgensteins sowie der Vertreter des linguistic turn, dass Erkenntnis nicht außerhalb der Sprache funktioniert. Das Netz aus Wörtern konstituiert die Bedeutung und nicht ein Abbild der Realität. Wahrheit ist dann nicht mehr als Rechtfertigung oder ein hegemonialer Diskurs innerhalb solcher

---

12 Mit einer solchen Zusammenführung wird es notwendig, einer Differenz zwischen den Autoren Beachtung zu schenken. Folgt man Marcharts Argumentation, ist auffallend, dass er sich mehrfach gegen Rorty stellt und diesen nicht als Postfundamentalisten, sondern als Antifundamentalisten bezeichnet. Rorty, so der Vorwurf, kenne nur noch Schicksal und Zufall und werde dadurch zum radikalen Konstruktivisten, der jegliches Vorhandensein von Gründen negiert. Eine Angleichung beider Lesarten kann auf zwei Wegen erfolgen. Erstens, indem gezeigt wird, dass Rortys Antifundamentalismus nicht nur die bloße Zufälligkeit kennt. Zweitens, indem Marcharts Postfundamentalismus eine nur scheinbar andere Ebene darstellt. Für Erstens spricht, dass Rorty nicht davon ausgeht, der Mensch befinde sich unter frei wählbaren Umständen. Seine Bezüge zur Rechtfertigungsgemeinschaft als auch konkret zur liberalen Gesellschaft verdeutlichen gerade, dass auch er nur von den vorliegenden, kontingenten Gründen ausgehen kann und sich an diesen abarbeiten muss. Auch er kennt und favorisiert das Spiel der Rechtfertigung oder bei Marchart: das Spiel der Gründe. Stimmt dies, heißt dies damit für Zweitens, dass Marchart gar nichts Anderes und Neues behauptet. Vielmehr hebt der Postfundamentalismus aufgrund seiner ontologischen Fixierung das Spiel nur auf eine Metaebene. Die vorhandenen, aber kontingenten Gründe sind dann auch nichts weiter als Rechtfertigungen. Werden die kontingenten Gründe nur als Pluralität hegemonialer Bewegungen verstanden, ist ihr Charakter nicht anders als der von Rorty fokussierte pragmatistische Wahrheitsbegriff, ein Lob für zurzeit gerechtfertigte Überzeugungen. (vgl. Rorty 2005: 17) Auch wenn Bauman diese Diskussion nicht führt, sind seine Annahmen auf derselben Ebene einzuordnen.

Spiele. Pragmatisch reformuliert heißt das, Wissen ist nicht Darstellung von Wirklichkeit, sondern eine Handlungsgewohnheit, die im Umgang mit der Realität unsere Bedürfnisse befriedigt.[13]

Zweitens: Die Autoren teilen zentrale *Einsichten der Wissenschaftstheorie* als auch Wissenschaftskritik der letzten 70 Jahre. Im Mittelpunkt steht die wiederholte Rezeption Kuhns und seiner These des Paradigmenwechsels. Wissen ist nie rein objektiv, sondern auch motiviert durch seinen praktischen Nutzen sowie Herrschaftsansprüche. Weitere Anleihen finden sich auch bei Lyotard und dessen postmoderner Wissenschaftskritik, Feyerabends Relativismus sowie Foucaults Verständnis von Wissenschaft als Diskurs. In allen Fällen zeigt sich, dass Wissenschaft selber aus hegemonialen Annahmen besteht, die wiederum Forschungsgmethodik als auch Forschungsergebnisse prägen. Sie sind in diesem Sinne nicht neutral und können es auch nicht sein.

Drittens: Die Gesamtstrukturen der Arbeiten tragen *dekonstruktive Züge*. Aufbauend auf die Annahmen nur bedingter Erkenntnisfähigkeit und fehlender Letztbegründungen gilt es, nicht die eine Bedeutung zu extrahieren, sondern die Vielfalt an Bedeutungen und Widersprüchen aufzudecken. Auch wenn sich mit Derrida keine streng explizierbare Methode entfalten lässt, so ist doch ein Grundcharakter erkennbar (vgl. Engelmann 2015). Rorty und Bauman sprechen von Spannungen, die gesucht werden müssen als auch die Philosophie selbst ausmachen. Marcharts Rekurs auf den französischen Heideggerianismus und sein Rekurs auf Derrida und Heidegger nehmen hier ebenfalls Anleihen. Meist konzentriert sich das Vorgehen auf entweder eine genealogische Rekonstruktion der Widersprüche oder eine Pluralisierung von Deutungsebenen.

Um es abschließend zu formulieren: Damit die Entzweiung oder Entfremdung als negativ erscheint, muss sie entweder mit der Auffassung einer vorausgesetzten oder einer noch kommenden Einheit verbunden sein. Nur dann macht es Sinn, in Vergleich zu jener Einheit einen Verlust und damit auch Entfremdung zu entdecken. *Die Radikalisierung als auch die Formen der Kritik haben gezeigt, dass für die hier untersuchten Autoren eine solche Einheit nicht mehr vorliegt. Sie kennen nur Spannungen. Rein formal betrachtet eliminieren sie dadurch die Idee der Einheit, den Gegenpart der Entzweiung als normatives Ziel.* Rorty macht dies explizit deutlich mit der Aussage: »Da er keine Erkenntnistheorie vertritt, vertritt er a fortiori keine relativistische.« (Rorty 2005: 16) Weil er die Differenz zwischen Wahrheit und Meinung nicht mehr kennt, versteht er nicht mehr, was die Frage nach dem Relativismus bedeuten soll. Die Idee, außerhalb der Entzweiung zu existieren, existiert nur als falsches Bewusstsein. Aufklärung bedeutet, dies zu verdeutlichen.

13 Aufgrund Rortys wissenschaftlicher Herkunft finden sich bei ihm ausführliche Debatten, die bei Bauman und Marchart eher aus der Annahme des Konstruktionscharakters von Ordnungen abzulesen sind. In dieses Feld ist auch der kontinuierliche Bezug zu Nietzsche einzuordnen, wenn dieser sowohl die Funktionsweise von Wahrheit als auch die gewichtige Rolle der Metaphorik analysiert. Wichtig ist zu betonen, dass die Autoren sich eher der konstruktivistischen Einsichten bedienen als dass sie Versuche der Sprachphilosophie teilen, wieder in dieser selbst ein neues Fundament zu entdecken.

4.1.3 Kontingenz, Ambivalenz und Differenz

Es hat sich gezeigt, dass die spezifische Differenz der hier behandelten Autoren im Vergleich zur gängigen Kultur- und Rationalitätskritiken, wie beispielhaft der »Dialektik der Aufklärung«, in einer »Umwertung der Entfremdungstheoreme« liegt, welche als »Lob der Entzweiung« bezeichnet wurde. In den jeweiligen Abschnitten wurde die Umwertung als »Einsicht«[14] bezeichnet.

Die Begriffswahl fiel dabei nicht umsonst. »Einsicht« ist besonders geeignet, weil über die Ebene des bloßen Begreifens hinaus auch ein verändertes Selbst- und Sozialverhältnis thematisiert wird. Einsicht besitzt sowohl eine theoretische als auch eine praktische Seite. So betont Gadamer in der Formulierung seiner Theorie der Hermeneutik, dass Einsicht ein Moment theoretischer Erkenntnis als auch ein Moment der Selbsterkenntnis beinhaltet, welches einen ethischen Anspruch enthält (Gadamer 2010: 362). Auch bei Rentsch wird »Einsicht« verwendet, wie in der Einleitung dargelegt, um das Selbstverständnis des Menschen zu erörtern. In seiner anthropologischen Studie zeigt er, wie Einsichten sich von Feststellungen unterscheiden, weil sie darüber hinaus Handlung und Moralität konstituieren, auch abseits explizierbarer Wahrheiten. Vielmehr sind Einsichten Folge und fundamentaler Bestandteil der Alltagsgrammatiken, die unser Leben bestimmen (Rentsch 1999). Einsicht beinhaltet ein Verstehen, welches sich auf der Sinn- und Bedeutungsebene realisiert. Konzepte wie die aristotelische Eudaimonia oder aktuelle Theorien des guten Lebens sind darauf bezogen. Außerhalb der Verstehenslehre und philosophischen Anthropologie lässt sich dies auch in der Sprache der Psychologie oder Psychoanalyse fassen. Auch hier findet sich das Moment der theoretischen Einsicht von Gestaltgesetzen sowie des Verständnisses von »Therapie« als Einsicht der Ursachen des Leidens mit der Vorstellung, sie durch die Einsicht beheben zu können. Heute würde man wahrscheinlich vom psychischen Zustand sprechen. Es ist daher nicht zufällig, dass Rorty explizit den »Therapiebegriff« benutzt oder sich Marchart auf den heideggerischen Gestus der »Therapie der Seinsvergessenheit« bezieht. Ein mit Einsicht bezeichnetes Verstehen verbindet den erkenntnistheoretischen Anspruch mit subjektphilosophischen Schlussfolgerungen. Im konkreten Kontext der Kontingenz-, Ambivalenz- und Differenzeinsicht lassen sich zwei Ebenen, Kontingenz als *Grundstruktur* (i) und *Kontingenz als Selbsterkenntnis* (ii), analysieren.

(i) Einsicht ist als das *Deutlichwerden der Grundstruktur der Permanenz der Entzweiung* zu verstehen. Das bedeutet zunächst, dass es darum gehen muss, dieser Grundstruktur überhaupt gewahr zu werden. Die Darlegung der »antinomischen Motive« sowie der »Dekonstruktion als Methode« dienten zur theoretischen Darstellung dieser Position. Die Autoren beschreiben eine Vielzahl an Varianten, in denen die Grundstruktur offensichtlich ist, erkennen aber insbesondere eine Zunahme des Bewusstseins dieser. Das Bewusstwerden zeigt sich an dem Denken und Schreiben besonderer Autor:innen und Künstler:innen, wie Rortys »strong poets« oder Baumans »Kafka«, aber auch an den historischen Erfahrungen von Gesellschaft und Zeitgeist, in Kriegen, Elend und

14 vgl. Kapitel »Leben in Negativität«.

historischen Umbrüchen. Gerade Bauman und Marchart konstatieren deshalb eine Vermehrung solcher Aporien und damit auch die Feststellungen des Scheiterns jeweils epochenspezifischer Ansprüche und Ideale. Als Basis dieser Einsichten wurden zudem zentrale Erkenntnisse der Wissenschaft und Wissenschaftstheorie hervorgehoben, welche die Autoren teilen, die mittlerweile aber auch Common Sense geworden sind. *Kurzgefasst, auf allen Ebenen der Erkenntnis und Erfahrung zeigt sich die Grundstruktur der Kontingenz.*

(ii) Einsicht heißt aber nicht nur gewahr werden, sondern beschreibt auch eine *Form der Selbsterkenntnis*. Die Autoren bezeichneten dies oft als »Bewusstwerden oder Bewusstsein«, also als bestimmte reflexive Ebene. Rorty spricht diesbezüglich von »Bewusstsein für Kontingenz«, Bauman von »postmodernem Bewusstsein« und Marchart von »Ungewissheitsgewissheit« oder »postfundamentalistischem Bewusstsein«. *Kontingenz (Ambivalenz/Differenz) ist dann Kontingenz(Ambivalenz/Differenz)-Bewusstsein/Einsicht*. Am deutlichsten wird dies, wenn die beschriebenen Veränderungen des Selbst, erzeugt durch Kontingenzeinsicht, reflektiert werden:

Jenes Bewusstsein ist bei Rorty als *Kontingenz des Selbst* beschrieben. Mit Nietzsches Vernunftkritik und Freuds Willenskritik verdeutlicht er, dass jegliche Vorstellung eines Selbst, das auf sich begrenzt ist und als Idee der Hoheit über den eigenen Willen gedacht wird, nicht zu halten ist. Dieser Schritt der Entgötterung des Selbst soll eine Transformation hervorrufen, die die eigene Unbestimmtheit akzeptieren kann. Er plädiert für Anerkennung des Zustandes fehlender Selbstkontrolle. Dem Kontingenzbewusstsein wird demnach eine kathartische Qualität zugeschrieben, weil der Zweifel und die Ohnmacht, entstanden durch Scheitern, das Selbst zu halten, oder durch die Feststellung, das Selbst nie ganz zu haben, als Befreiung und positive Abhängigkeit begriffen werden kann. Das Ich ist ständig Veränderungen ausgesetzt, die es nicht vollständig unter Kontrolle hat. Aber die Anerkennung dieses Zustandes bietet die Chance, die eigene Geschichte durch Neubeschreibung, soll heißen, durch metaphorische und sprachliche Aneignung, zur eigenen Geschichte zu machen.

Bauman spricht folgend schlüssigerweise nicht von Kontingenz, sondern *Ambivalenz des Selbst*. Auch er formuliert eine Blickverschiebung, die nicht mehr der Idee eines Selbst anhängt, sondern nur noch als Suche nach Identität begriffen werden kann. Die postmoderne Identität ist vielmehr eine flexible und schnell anpassungsfähige. Aber sein Zugang ist auch skeptischer. Bauman sieht die Gefahren einhergehend mit dem Gefühl der Ohnmacht und des Orientierungsverlustes. Gerade seine Kritik der postmodernen Situationen sowie der historische Rückblick auf die Situation der deutschen Juden und Jüdinnen lässt Verzweiflung und kognitive Überforderung vermuten. Dennoch geht es auch ihm nicht darum, den Orientierungsverlust »einfach« durch Ordnungsvorgaben aufzulösen, sondern diesen als Chance, mit der anstrengenden Unsicherheit leben zu können, zu begreifen. Anstatt sich dem Schicksal hinzugeben, plädiert Bauman für »Geschick«, also aktive Selbstkonstitution. Nur in Anbetracht der konstitutiven Unsicherheit ist solche Aktivität möglich und notwendig. Zudem vermutet er einen normativen Gewinn durch die umdefinierte Einstellung der Objektivität als Einsicht in notwendig menschliche Ungewissheit und Pluralität von Lebensentwürfen.

Objektivität bietet sich im Anschluss als Überleitung zu Marchart an. Denn obwohl dieser sich maßgeblich an der ontologischen Debatte abarbeitet, endet der Entwurf in

einer *Ethik der Selbstentfremdung*. Auch hier wird die Spaltung des Ichs betont und dessen nie einzuholender Mangel. Im Sinne des Differenzdenkens wiederholt sich die Struktur aus kontingenten Identitäten oder »als ob«-Identität und deren Abwesenheit. Außerdem besteht auch für ihn ein Unterschied in der Leugnung oder Einsicht dieser Grundsituation. Er fordert diesbezüglich eine »Revolutionierung der Denkungsart« (Marchart 2016: 349). Revolutionierung heißt Akzeptanz und Anerkennung der Entfremdung. In Anlehnung an Butler besteht die Annahme, dadurch bewusst auf die Gestaltung des eigenen Selbst einzuwirken als auch mit der Fragilität des Mangels im Anderen toleranter umzugehen.

Die drei kurzen Abrisse zeigen erstaunliche Gemeinsamkeiten. Alle beschreiben Kontingenz nicht nur als (ontologische, epistemologische) Erkenntnis, sondern als bestimmte Rückwirkung auf das Selbstverhältnis, welches sich nicht nur kognitiv bestimmen lässt. *Im Kern des Theoriegebäudes steht die Frage nach Selbsterkenntnis und Selbstkonstitution.* Polemisch formuliert beschäftigen sie sich trotz Vermeidung und bewusster Ablehnung anthropologischer Bestimmungen mit zutiefst anthropologischen Fragen. Ziel ist es, den konstitutiven Mangel- und Entfremdungscharakter des Menschen einsichtig zu machen und ihn damit gleichzeitig vom Drang nach Überwindung zu befreien.[15] Entfremdung oder Fremdheit wird als Universalie gedacht.[16]

4.1.4 Erkenntniskritik als Gesellschaftstheorie

Der Argumentationsgang war bisher folgender: Während die Moderne, getrieben von dem Ziel absoluter Bestimmung der Welt und der Steuerung dieser, immer mehr zu Mitteln der Beherrschung übergehend musste und sich dadurch in Zwang und scheinbarer Freiheit verstrickte, versuchen die paradigmatisch gewählten Autoren, dieses Ziel aufzugeben. Indem sie Ungewissheit zur konstitutiven Grundstruktur erklären, soll der Drang der Überwindung, weil ein vergeblicher und gefährlicher Drang, aufgegeben werden. Der Unterschied zum »Zeitalter der Gewissheit« besteht nicht in der Wahrnehmung von Ungewissheit, sondern in dem Umgang mit dieser. Eine solche »Permanenz der Negativität« kann ohne die Vision ihrer Auflösung als Gewinn als »Lob der Entzweiung« gelesen werden (4.1.1). Plausibilisiert wurde eine solche Position durch das Aufzeigen immer vorhandener Antinomien sowie konstruktivistische Analysen (4.1.2). Im Ergebnis sollen jene Darstellungen Einsicht und Anerkennung von Kontingenz bewirken. Das so beschriebene Kontingenzbewusstsein zeigt sich auf zwei Ebenen als

15 Nur Bauman spricht treffend von anthropologischer Herausforderung.

16 Einsicht in Kontingenz steht damit im Kontext einer Aufklärung, nämlich der Aufklärung der Aufklärung. Sie ist damit als Verständnis und Umgang mit der »Permanenz der Negativität« zu lesen, welches genau dadurch erzeugt werden soll, indem diese nicht mehr als Verlust gelesen wird. Ohne es konkret ausformulieren zu müssen, sind die Parallelen zu Konstitutionsanalysen im Verhältnis von Anthropologie und Moralität auffällig (Rentsch/Gadamer). Die Parallelität ließe sich sogar weiterziehen bis zur christlichen Sündenfallprogrammatik. Auch explizit existentialistische Züge lassen sich erkennen. Der Einsicht kommt in jeden Fall fundamentaler Charakter zu, weil die gedachten Auswirkungen über das Selbst hinausgehen und die Gesamtheit menschlicher Sozialität betreffen.

theoretischer und praktisch-normativer Anspruch. Theoretisch, weil es gewisser Erkenntnisse bedarf, um Kontingenz als Grundsituation anzunehmen. Praktisch, weil es darum geht, die Einstellung zur jener Grundsituation neu zu bestimmen, indem diese nicht mehr als Gefahr, sondern vielmehr als Chance begriffen wird. Die gemeinsame Basis der hier ausgewählten Autoren ist Erkenntniskritik. In diesem Sinne bleiben sie in der Traditionslinie der Kritischen Theorie und der Autoren der Dialektik der Aufklärung, allerdings mit dem Moment der Radikalisierung. *Dahinter verbirgt sich neben dem wissenschaftlichen ein »therapeutisches Motiv«* (4.1.3). Einer solchen Therapie geht es nicht um die Reparatur seelischer Defekte, sondern um den Glauben oder die Hoffnung, durch das Bewusstmachen der Grundlosigkeit des menschlichen Zustandes das Fehlen absoluter Gewissheit aushaltbar und gestaltbar zu machen.

Dem Argument folgend, lässt sich eine entscheidende zentrale Gemeinsamkeit formulieren, welche durch Verwendung marxistischer Typologie offensichtlich wird. In der Gegenüberstellung von Basis und Überbau als die reale ökonomische Basis einer Gesellschaft gegenüber den gesellschaftlichen Bewusstseinsformen solcher wird Letzteren Vorzug gegeben (vgl. Rüdiger 1996; Jaeggi/Loick 2014). Unabhängig von innermarxistischen Diskurszweigen dieses Zusammenhanges ist offensichtlich, dass das in diesem Buch präsentierte Paradigma nicht davon ausgeht, dass die Basis den Überbau revolutioniert, sondern vielmehr umgekehrt. Das mag eine kleine Feststellung sein, hat aber entscheidende Folgen für die Konzeption jener politischen Philosophie, wie im Abschluss des Kapitels 4.3 diskutiert werden soll. Um noch einmal Marchart zu bedienen: Politik basierend auf Kontingenzbewusstsein »erfordert selbstverständlich ein Umdenken auf breiter Front, eine Revolutionierung der Denkungsart« (Marchart 2016: 349). Die Autoren stehen damit in einem bestimmten postmarxistischen Traditionszusammenhang, der sowohl die Autor:innen der Kritischen Theorie als auch die Autor:innen des französischen Linksheideggerianismus prägte. Im Mittelpunkt, so Rentsch, stand auf Grundlage der realen sozialistischen und kommunistischen Erfahrungen ein undogmatischer Marxismus, welcher den Überbau fokussierte (vgl. Rentsch 2014: 66). Philosophie als auch politische Philosophie und Theorie galten als Legitimationswissenschaften, denen nur durch Kritik und Entlarvung der theoretischen Fundamente beizukommen sei.

Erkenntniskritik, so ließe sich zusammenfassen, wurde und wird dezidiert im engen Zusammenhang zur praktischen Philosophie gelesen und ist von dieser nicht trennbar. Das bei Rorty dargestellte Kontigenzbewusstsein als sittliche Einstellung, Baumans Konzeption von Moralität und Marcharts Politisierung der Ethik machen dies deutlich. Die zunächst im Individuum stattfindende und dort zur Wirkung kommende Einsicht verbindet automatisch eine individualethische oder individualpsychologische mit einer sozialethischen und sozialpsychologischen Dimension.[17] Während die Autoren der Kri-

17 Der positive Gewinn oder die normative Umwertung wird bereits angedeutet. *Zum einen* betonen die Autoren die Chance auf gelungene Selbstkonstitution, soll heißen, eine Selbstkonstitution, die nicht daran verzweifelt, reines Selbst sein zu müssen, sondern die ihre eigenen Abhängigkeiten als Teil der eigenen Geschichte anerkennt. Zudem sprechen die Autoren von Emanzipation und einem neuen Raum der Verfügbarkeiten, weil das Bewusstsein des »es hätte aber auch anders sein können« die Möglichkeit auf Veränderung bietet. In Anschluss an Musil, so ließe sich sagen, wird ein »Möglichkeitssinn« (vgl. Musil 2013) affirmiert, welcher als Aufgabe und zugleich als Sinngebung verstanden werden kann. *Zum anderen* sehen die Autoren die durch diese Auflösung des

tischen Theorie vor allem dem Bereich Kunst und dem des Ästhetischen die Chance auf Befreiung zurechneten, ist die Befreiung hier anders gelagert. In Rortys Worten teilen er, Bauman und Marchart eine Privilegierung der ontologischen Kategorie des Sozialen. Die »Umwertung der Entfremdungstheoreme« oder das »Lob der Entzweiung« macht trotz der Permanenz eine Form der Einheit denkbar. *Eine solche Einheit ist jedoch keine substanzielle, sondern nur als praxeologische/prozessuale, und zwar als zwischenmenschliche Praxis denkbar.* Das ist an dieser Stelle noch mehr eine These denn Beweisführung. Es muss also im Folgenden gezeigt werden, wie sich die in der Einsicht in Kontingenz liegende »Macht« tatsächlich entfaltet. Gemeint ist damit, wie sowohl ein Fundament gelungener Moralität als auch gelungener politischer Selbstbestimmung innerhalb dieser theoretischen Konstellation gedacht werden kann. Lässt sich dies zeigenkann berechtigterweise von einem *Lob der Entzweiung* gesprochen werden.

4.2 Lob der Entzweiung – Solidarität und Politisierung

Die bisher dargelegte Struktur erfordert eine konkrete Bestimmung des *Lobes der Entzweiung* als auch der prozessualen Einheit. Der Verweis auf intersubjektive Praxis legte zwei Perspektiven nahe. Zum einen die Hoffnung auf moralischen Fortschritt, zum anderen die Konzeption einer Idee des Politischen, die zumindest die geschilderten Herrschaftsantinomien der Moderne reduzieren kann. Unter den Begriffen der *Solidarität (4.2.1)* sowie *Politisierung (4.2.2)* soll im Folgenden auf beide Ebenen eingegangen werden. Das Vorgehen ist dabei analog. Während die ersten Abschnitte die direkten Beschreibungen der Autoren zusammenfassen, ordnen die zweiten Abschnitte die Beschreibungen den Termini der jeweiligen Diskurse, dem moralphilosophischen und dem sozialphilosophischen Diskurs, zu.

4.2.1 Weg zur Solidarität

Wird an der prototypischen Einteilung in eine ethische und eine politische Dimension des *Lobes der Entzweiung* festgehalten, so ist es für den ethischen Bereich das Konzept der *Solidarität,* das von den vorliegenden Autoren, aber auch im weiten Sinne von einem postmodernen Autor:innenkreis, herangezogen wird. Aber warum Solidarität und nicht Freiheit, Gleichheit oder Gerechtigkeit, die klassischen Kampfbegriffe der politischen Neuzeit?Zum einen artikuliert sich in Solidarität die Idee eines notwendig »wechselseitigen Zusammenhangs zwischen den Mitgliedern einer Gruppe von Menschen« (Bayertz 2002: 11) und dieser *Verbundenheit* wird, anders als im liberalen Diskurs, *normative Bedeutung* zugeschrieben. Selbst die in der Soziologie bei Durkheim oder Comte analysierte de-facto Solidarität beschreibt notwendige Angewiesenheit auf den Anderen (vgl.

Selbst geschlagene Brücke zum Anderen als menschlich Anderen und sprechen dann auch von Anerkennung des Anderen. Gemeint ist damit ein Fundament gelungener Moralität als auch gelungener politischer Selbstbestimmung. Einsicht in Kontingenz heißt folgend auch Erweiterung der individualethischen Position.

Durkheim/Luhmann 2016). Bayertz sieht in dem partikularistischen Zug auch die Randständigkeit des Begriffes verankert, weil die neuzeitliche Ethik nahezu »ausschließlich an der Begründung universeller Normen« (Bayertz 2002: 13) interessiert war. Gerade deshalb fügt sich der Begriff auch in die hier vorgestellte Universalismuskritik ein. Dieses Argument findet insbesondere Anerkennung in der Vielzahl an Liberalismuskritiken, die für Freiheit und Gleichheit solidarische Beziehungen als Voraussetzung bestimmen (vgl. Taylor 1995; Habermas 1996b).

Zum anderen ist in Solidarität das *Prinzip der Differenz* eingeschrieben. Geht es im Kern um die Frage des sozialen Bandes, wird ein Spannungsverhältnis zwischen den einzelnen Mitgliedern, aber auch die Instabilität von Gemeinschaft artikuliert. In Marcharts Worten ist die Gründungsnotwendigkeit von Gemeinschaft ein Anzeichen für Solidaritätskonzepte. Ohne die Differenz wären diese nicht relevant. Es gibt in dieser Konstellation, aber auch angesichts einer Diffusion der Nationalstaaten, nicht umsonst einen Zuwachs an Solidaritätslektüren in den letzten Jahren.[18] Während einige daran interessiert sind, historische Spuren nachzuverfolgen, vom französischen Solidarismus über die Arbeiterbewegung, die Katholische Soziallehre und die Mechanismen des Wohlfahrtsstaatsprinzipes, sind andere vor allem daran interessiert, nach dem individuellen Scheitern von Freiheit und Gleichheit mit Solidarität das Missing Link zu präsentieren (vgl. Kracht 2017: 338).

Natürlich darf nicht vergessen werden, dass sich unter dem Projekt der Solidarität auch Ideen versammelten, die stark homogenisierende Züge hatten und ihre Schatten bis zu den Gleichheitsansprüchen der Großbewegungen des 20. Jahrhunderts werfen. Zwar geht auch diese Lesart von Differenz aus, will sie aber beheben. Nicht umsonst zeigt eine Genealogie des Begriffs Solidarität ihren Ursprung in Konzepten der Brüderlichkeit, Familie als auch Nächstenliebe (vgl. Brunkhorst 2002; Derrida 2015). Marchart warnt deshalb gleich vorweg, dass Solidarität vom Marxismus bis zur nationalsozialistischen Gemeinschaft als »soziales Bindemittel und Kohäsionsgarant« (Marchart 2016: 357) gedacht wird. Folgen wir den bisherigen Beschreibungen, wird ein solcher Solidaritätsdiskurs außer Acht gelassen. Unser Interesse lag darin, zu fragen, wie die Autoren »Entzweiung«, also den zunächst offensichtlich begrifflichen Gegenpart zu Solidarität, als deren Gewinn und Grundlage denken können. Um die Frage einfacher zu formulieren: Wie und warum führt Kontingenzeinsicht zu Solidarität?

Einen ersten Hinweis können die jeweiligen Definitionen liefern: Rorty definiert Solidarität »als die Fähigkeit, immer mehr zu sehen, daß traditionale Unterschiede vernachlässigbar sind, im Vergleich zu den Ähnlichkeiten in Hinblick auf Schmerz und Demütigung« (Rorty 2012b: 310) sowie kürzer als »Selbstzweifel« (ebd.: 320). Für Bauman bedeutet Solidarität »im Unterschied zur Toleranz, ihrer schwächeren Version, die Bereitschaft, zu kämpfen; und an der Schlacht teilzunehmen um der Differenz des Anderen willen, nicht der eigenen« (Bauman 2016c: 404). Und bei Marchart heißt es, Solidarität ist die »Anerkennung des Anderen auf Grundlage der eigenen Selbstentfremdung« (Marchart 2016: 360).

Offensichtlich ist, dass es sich in allen Fällen um ein spezifisches Verhältnis zwischen Einzelnen und Anderen handelt. Es stellt sich damit die Frage, wie aus der zu-

18 Siehe hier beispielsweise die aktuelle Debatte im Theorie-Blog (theorieblog.de).

nächst individuellen Disposition der Einsicht in Kontingenz ein besonderer Bezug zu anderen Subjekten entstehen kann.

Vom Ich zum Anderen

Ausgangspunkt der moralphilosophischen Kritik der Autoren war vor allem die Vorstellung einer Ethik, welche auf der Festlegung universaler moralischer Regeln beruht. Systematisch zusammengefasst findet sich diese These in Judith Butlers *Kritik der ethischen Gewalt* (Butler 2014), auf die Marchart explizit zurückgreift, welche aber auch den Lesarten von Rorty und Bauman entspricht. Butler argumentiert aufbauend auf Adorno, Cavarrero, Foucault und Levinas, dass moralische Prinzipien, wollen sie als plausibel und berechtigt erscheinen, den Anspruch auf universelle Gültigkeit erheben. Im Prozess der Formulierung kommt es allerdings dazu, dass sie sowohl den konkreten Situationen als auch der Pluralität an Lebensentwürfen nicht gerecht werden können. Die Folge sind moralische Prinzipien, die ausgrenzend sind und als Zwang und Gewalt erfahren werden. Verbunden wurden damit Momente notwendig empfundener Identitätsfestlegung, die sowohl die Flexibilität der eigenen Identitäten abschneiden als auch nach außen als Identitätszuweisungen erscheinen. Zudem konstituieren sich dadurch Prinzipien, die an ihrer formalen Gültigkeit und nicht an dem Verhältnis zum Anderen gemessen werden. Bauman spricht deshalb in Anlehnung an die »Dialektik der Aufklärung« von Distanzierungsprozessen. Gemeint war damit der Verlust moralischer Urteilskompetenz und moralischen Einfühlungsvermögens. Ziel der Autoren ist es, jene Distanzierung aufzuheben. Im Folgenden lassen sich mit der *Auflösung von Selbstidentität (i)*, dem *Ende von Objektivität (ii)* sowie der *Parallelisierung von Fragilität (iii)* drei zentrale Beschreibungsversuche der Autoren hervorheben

(i) Die Autoren plädieren für eine *Aussetzung der Forderung nach Selbstidentität*, denn nicht für sich selbst zu sein heißt, auf andere angewiesen zu sein. Auf basaler Ebene folgt dieses Argument einer längeren Kritik, die sich bereits in der Debatte zwischen Liberalismus und Kommunitarismus widerspiegelt. Autoren wie Taylor, aber auch später Habermas kritisierten die Idee eines atomisierten Selbst, bei welchem vergessen wird, dass es, um selbst zu sein, der Anerkennung der Anderen bedarf (vgl. Taylor 1995; Habermas 1996b). Sie artikulieren jeweils Anerkennungsstrukturen, die vor den Begriffen von Freiheit und Gerechtigkeit liegen. Auch bei Butler ist dieses Motiv tragend, indem sie auf die Instabilität einer Theorie des Subjektes fokussiert. Zurückkehrend zu den hier untersuchten Autoren kann die bereits geschilderte Instabilität des Selbst in Kapitel 4.1.3 wiederaufgenommen werden.

Marchart argumentiert deshalb, dass das Selbst sowohl für uns nicht völlig erreichbar ist noch als solches außerhalb sozialer Ordnungen besteht. Diese scheinbare Selbstentfremdung bietet die Grundlage für die Annahme geteilter Selbstentfremdung, weil sie als Abhängigkeit von Anderen erfahren werden kann. Die Konsequenz ist gesteigerte Verantwortlichkeit als auch Geduld und Toleranz, weil ich vom Anderen nicht erwarten kann, wozu ich selbst nicht in der Lage bin (vgl. Marchart 2016: 344ff.). Die Selbsterfahrung des Zwanges nach Identität eröffnet ein Verständnis, wie jener Zwang auch auf den Anderen wirkt. Wenn ich – und Marchart verwendet explizit das Wort – »einse-

he«, dass der Mangel konstitutiv ist, höre ich auf, das Eigene gegenüber dem Fremden um jeden Preis beschützen und sichern zu wollen. Ich werde offener für die Situation und Ansprüche anderer und werde zurückhaltender, was meine eigenen betrifft. Die Andersheit des Anderen ist dann keine Gefahr für mich.

Fast analog findet sich eine solche Position auch bei Bauman. In Bezug zu Levinas spricht er von der »Ähnlichkeit der Lage«. Die Ähnlichkeit ist die Erfahrung der Fremdheit nicht nur des Anderen, sondern auch der eigenen. Wird Fremdheit zur Universalie, soll heißen, zum Normalzustand, muss sie nicht mehr als das Abnormale bekämpft und beseitigt werden. Auch Bauman bedient sich wie Butler der Theorie des Anderen bei Levinas. Anstelle einer gesellschaftlich vermittelten Moral wird eine vorausliegende Verantwortung für den Anderen artikuliert. In dessen »Antlitz« offenbart sich, dass der Andere vor mir da ist, ich ihm zuallererst verpflichtet bin (vgl. Wolzogen 2017). Auch wenn dies bei Levinas zu Teilen mystisch anmutet, ist die strukturelle Gestaltung einer solchen Ethik klar. Fremdheit ist konstitutiv und menschliche Existenz basiert zuallererst auf Verpflichtung zur Solidarität. Bauman, so Heidbrink, bedient sich hier bei Rorty, denn beide glauben, die »Chance der Postmoderne bestehe darin, diese Kontingenz in der Anerkennung einer prinzipiell unbegründbaren Gemeinschaft von unterschiedlichen Menschen und Interessen positiv zu nutzen.« (Heidbrink 1992)

Der Form der Zurücknahme des Eigenen folgt ebenfalls Rorty. Zum einen spricht er sich für das mit Kontingenz verbundene Zurückschrauben der eigenen Ansprüche aus, zum anderen empfiehlt er, Menschen mit identitätsbegründenden Dominanzansprüchen als Benachteiligte anzusehen. Wird die so artikulierte Form des Mitleids mit seinen Bezügen zur Nächstenliebe verbunden, teilt auch er die Aufwertung des Fremden. Zwar nimmt Rorty zunächst die durch eine gemeinsame Identität sich konstituierende Gemeinschaft als Ausgangslage, Solidarität ist aber für ihn die durch die Kontingenz von Identität ermöglichte Aufweichung und Erweiterung der Gemeinschaft oder des »Wir«.[19]

(ii) Weiterhin wird durch »Einsicht« in das *Ende von Objektivität* eine Stärkung des Anderen angenommen. Gibt es keine objektiv gültigen Erkenntnisse, können zu fällende (moralische) Urteile auch nicht auf diesen basieren. Es gibt nur die konkrete Situation

19 Marchart ist deshalb der Meinung, Rortys Solidaritätsbegriff sei mehr an Gleichmacherei interessiert denn an wirklicher Anerkennung von Andersheit. Die Kritik verwirrt jedoch. Unterstellt Marchart Rorty zu Beginn noch einen bloßen Antifundamentalismus, welcher keine partikularen Gründungsversuche anerkennt, sieht er einen solchen im Bezug zur Solidarität als Problem. Hier ist ihm Rorty zu ethnozentristisch, weil er Solidarität zunächst von einem konkreten und geteilten »wir« aus konzipiert. Marchart schreibt, Rorty gebrauche eine »veraltete und substantialistische Gebrauchsweise« sowie »Form der Binnensolidarität, deren Stärke sich am Maßstab der Ähnlichkeit und gemeinsamen Zugehörigkeit bemisst« (Marchart 2016: 357). Während Marchart im Bereich der Politik und auf Basis eines bewussten Anti-Philosophismus noch von solchen konkreten Gründungen ausgeht, sind sie im Fall von Solidarität nicht mehr erlaubt. Dabei erkennt er völlig richtig, dass Rortys gesamte Anlage auf eine Erweiterung des »wir« abzielt. Dieses »wir«, so wurde es im Kapitel zu Rorty dargestellt, ist eben kein identisches »wir« mehr. Sicher, Rorty bleibt hier im Gegensatz zu seinen sonstigen Einlassungen ungenau, dennoch beruht das »wir« auf Akzeptanz des Anderen statt auf dessen Eingliederung. Dass Bauman in der Verbindung des levinasschen als auch des rortyschen Prinzips keine Probleme sieht, bestätigt dies.

und den konkreten Anderen, an der und an dem es sich zu orientieren gilt. Rorty vertritt diesen Standpunkt nahezu vehement, wenn er die Absetzung von Objektivität als Gewinn der Solidarität beschreibt. Unter Objektivität »entfernt man sich von den wirklichen Personen der eigenen Umgebung«, weil man sich an etwas bindet, »was sich ohne Bezugnahme auf spezifische Menschen beschreiben lässt« (Rorty 2005: 11). Verbunden ist damit erneut ein Zurückschrauben eigener Überzeugungen, da diese ohne Objektivitätsstatus auskommen müssen. Für ihn gibt es nichts, worauf wir uns stützen können, außer auf unsere Mitmenschen.

Bauman formuliert dies im Anschluss treffend als Wechsel von einem Person-Regel-Verhältnis zu einem Person-Person-Verhältnis. Dieser anti-theoretische Zug zeigt sich auch darin, dass Moral bei ihm wieder in Anschluss an Levinas begriffslos und entformalisiert gedacht ist. Sie bedeutet ein »bedingungsloses Für-den-anderen-sein vor jeder Vernunft, Gesellschaftlichkeit und Rationalität« (Rommelspacher 2002: 397).

Bei Marchart findet sich bis auf die grundlegende These der »ethischen Anerkennung der ontologischen Struktur der Grundlosigkeit« (Marchart 2016: 355) keine konkrete Rückbindung an eine anti-rationale Begründung von Moral. Hilfreich ist aber seine Unterscheidung zwischen ethischer Politik und politischer Ethik. Seine Konzeption spricht für letztgenannte, weil sie nicht auf einem »wie immer gearteten Kontakt zum Unbedingten« (ebd.: 342) beruht. Die politische Ethik basiert auf dem Primat des Politischen, welcher auf fehlender Objektivierbarkeit und Universalisierbarkeit gründet.

(iii) Die Autoren teilen damit die Idee einer *Parallelisierung von Fragilität*. Wie sich bereits aus den anderen Abschnitten entnehmen ließ, soll Kontingenzeinsicht auf eine Ähnlichkeit der Lage verweisen. Fragilität heißt, ein Bewusstsein für die konstitutive Instabilität menschlicher Lebens- und Sinnentwürfe als auch sozialen Beziehungen zu entwickeln. Die Idee ist, dass ein solches Bewusstsein eine Angewiesenheit auf ein wie auch immer geartetes Miteinander artikuliert und gleichzeitig sensibilisiert für die Unsicherheit und Verletzlichkeit des Anderen. Parallelisierung meint die Übertragung der eigenen Ungewissheit und Fremdheit auf das Menschsein an sich.[20] Das, so Rentsch in die *Konstitution der Moralität*, »die Fragilität […] somit lebenssinnkonstitutiv« (Rentsch 1999: 170) ist, mündet dann in einer gesamtstrukturellen negativ-anthropologischen Reflexion, welche die Entzogenheit und Eigenschaftslosigkeit unseres Selbst bewusst macht. So folgt:

> Diese Negativität in der Interexistenz zeigt, daß eine menschliche Welt nicht durch einen substanziellen »Kern« des Menschseins garantiert ist, sondern sich selbst allererst in der Einsicht in die instrumentell und pragmatisch untilgbare Entzogenheit und Unverfügbarkeit der Menschen bildet. (Rentsch 1999: 189)

20 Die eigenen Äußerungen als auch die von Rorty, Bauman und Marchart herangezogenen Autoren (Bsp. Heidegger, Derrida, Butler, Levinas, Wittgenstein) stehen für eine Traditionslinie, für die Fragilität konstitutiv war; ein Motiv welches, weit in die philosophische Ideengeschichte zurückgreift, bis hin zu den Kerneinsichten des Christentums. Um nur ein Beispiel zu nennen, zeigt Rentsch in *Konstitution der Moralität*, wie die Bedrohtheit der Lebensentwürfe (Sterblichkeit, das Böse, Scheitern), wie die Preisgabe der Verfügungsmacht erst Modi der Solidarität und Moralität ermöglicht.

Nun gilt diese Feststellung für die menschliche Existenz grundsätzlich, dennoch wird artikuliert, wie die Reflexion Pathologien, verstanden als Distanzierungen, vermeiden kann. (Permanente) Negativität ist der Ursprung menschlicher Beziehungen von Figuren wie Verlässlichkeit und Verantwortlichkeit. Für die hiesige Untersuchung ist wichtig, deutlich zu machen, dass die von den Autoren abgeleiteten Konzepte genau auf jener philosophischen Grundeinsicht beruhen. Im Sinne dieser drei Motive gilt zu betonen, dass Ähnlichkeit nicht als Gleichheit gedacht wird. Sie ist eine Ähnlichkeit des Mangels.

Es lässt sich zusammenfassen: *Die Dekonstruktion des Eigenen, dazu gehört sowohl das Selbstverständnis als auch die Wissensbestände und Narrative, erlauben eine stärkere Fokussierung des Anderen.* Das meint Universalisierung von Fremdheit (Bauman) als auch die Verallgemeinerung der Erfahrung der Nicht-Selbstidentität (Marchart). Solidarität heißt auf dieser Ebene Toleranz gegenüber den Fremden und militanter Antiautoritarismus (Rorty) des Eigenen. Solidarität wird gedacht als Bewegung der Öffnung und Auflösung. Aufgrund der Ungenauigkeit der Beschreibungen gilt es im Folgenden die *Sensibilisierungsstrategien* in Bezug auf den moralphilosophischen Diskurs weiter auszuformulieren.

Sensibilisierung zwischen Konstruktivismus und Naturalismus

Bisher ist deutlich geworden, dass die hier paradigmatisch zusammengebrachten Positionen im Kern von einer durch Kontingenzeinsicht gesteigerten *Sensibilisierung* ausgehen. Sensibilität heißt, dass der menschliche Geigerzähler für den Zustand Fremder stärker ausschlägt als zuvor, soll heißen, dass die Aufmerksamkeit für Andere gesteigert wird. Auffallend ist hierbei, dass die damit verbundenen Argumente und Strategien sich grob auf zwei eigentlich widersprüchliche Bereiche beziehen, einen *konstruktivistischen (i)* und einen *naturalistischen (ii)* Bereich. Beide Formen sind Varianten des bereits angedeuteten »therapeutischen Motivs«.

(i) Beginnend mit der *konstruktivistischen These* wird davon ausgegangen, dass die Gestaltung als auch die Probleme der sozialen Wirklichkeit Ergebnis menschlicher Konstruktionsprozesse sind. Konstruktion heißt, ganz im Sinne der Kontingenzthese, dass unsere geteilten Wissensbestände sowie die damit verbundenen Normen und Institutionen Produkt unserer selbst sind und nicht so hätten sein müssen. Es wird in stärkeren (Radikalkonstruktivismus) und schwächeren (Sozialkonstruktivismus) Varianten davon ausgegangen, dass unser Wissen aus sprachlichen und gedanklichen Beziehungen besteht und daher nicht als Realitätsabbildungen zu begreifen ist. Für den Menschen bedeutet dies, dass mit der Änderung solcher Konstruktionen auch eine andere menschliche Praxis hervorgebracht werden kann (vgl. Kirchner et al. 2005: 357f.). Es ist allgemeinhin bekannt und durch die bisherige Lektüre offensichtlich, dass gerade in der Sozialphilosophie der letzten 40 Jahre von einer Dominanz solcher Ansätze auszugehen ist. In Kapitel 4.1.4 wurde dieses Argument durch die postmarxistische Dominanz der Bewusstseinsformen und der praktischen Implikationen der Erkenntniskritik beschrieben. Auch die an den Ansätzen vorgenommene Kritik richtet sich meistens gegen den konstruktivistischen Impetus. Ohne den Diskurs über die Kritik an radikal-

konstruktivistischen Ansätzen führen zu müssen, sei darauf hingewiesen, dass es sich trotz konstruktivistischer Dominanz nicht um bloßen Relativismus handelt. Hilfreich ist vielmehr Marcharts Vorschlag eines post-radikalkonstruktivistischen Ansatzes, welcher zwar anerkennt, Objektivität oder Wirklichkeit nicht eins zu eins abbilden zu können, aber in dem auch nicht alles beliebig konstruierbar ist, »sondern sich gerade in den Widerständen, die [sich] der Konstruktion entgegensetzten, bemerkbar macht« (Marchart 2013a: 27). Es gehört vielmehr zum Vorwurf der drei Autoren, dass sich die Moderne auf falsche und naive Weise der konstruktivistischen Idee einer radikalen Steuerung des Menschen hingegeben hat.

Nichtsdestotrotz kann von einer solchen »Ethik der Steuerung« auch unter postfundamentalistischer oder postmoderner Perspektive gesprochen werden. Auch hier wird davon ausgegangen, dass eine Variation oder konkrete Kritik unserer Wissensbestände einen Verhaltenswechsel hervorbringt. Dieser Wechsel ist nur nicht mehr gedacht als Etablierung neuer und besserer Normen und Regeln, sondern als Schulung der Urteilskompetenz selbst, die unter den drei Punkten *Anerkennung von Pluralität*, *Steigerung von Verantwortung* sowie *moralische Urteilskraft* beschrieben werden kann. Der Bezug zu dem moralphilosophischen Diskurs um diese Konzepte wird allerdings dadurch erschwert, dass in keinem der Bereiche der klassische und kanonische Diskurs über diese Begriffe von den Autoren geführt wird.

Erstens: Ausgangspunkt dieser Idee bildet, aufbauend auf den notwendigen erkenntnistheoretischen Pluralismus, auch ein sozialer Pluralismus. Das Pluralismusgebot ist allen Autoren eingeschrieben, egal, ob es sich um Rortys Partikularismus auf sozialer und sprachphilosophischer Ebene, um Baumans Pluralisierung von Wissensbeständen und Normen als Grundsituation in der Postmoderne oder Marcharts Vorstellungen von radikaler Demokratie als Pluralität als Grundlage von Gesellschaft handelt. Die Autoren zeigen, dass ein solcher Pluralismus nicht nur ontologisch konstitutiv ist, sondern dass das Bewusstsein für diesen mit der Einsicht in das Ende von Gewissheit wächst. Solidarität heißt deshalb nicht die Begründung einer »besseren« universalen Regel, sondern *Anerkennung von Pluralität*. Der Anerkennungsbegriff erfreut sich bei allen Autoren großer Beliebtheit, wenn auch Marchart der Einzige ist, der auf den breiten Fundus an dazugehöriger Lektüre Bezug nimmt. In Abgrenzung zu Honneth und Mead ist es ihm wichtig, zu betonen, dass »postfundamentalistische Anerkennung« eine Art Verkennung impliziert, weil das andere Subjekt (oder der Gesellschaftskörper) von Beginn an nicht bestimmbar ist. Ausgearbeitet findet sich eine solche Position besonders bei Bedorf und seiner Analyse einer »verkennenden Anerkennung« (Bedorf 2010). Anerkennung heißt, dass der Konflikt nicht aufzuheben, auch nicht einfach nur zu tolerieren, sondern »durchzuarbeiten« (Marchart 2016: 353) ist. Auch für Rorty und Bauman gehört zur Idee der Anerkennung das Bewusstsein der Differenz, ohne die Möglichkeit einer konkreten Bestimmung dieser. Die »Ästhetische Kultur« bei Rorty und Baumans »Anerkennung des Anderen« sind der Versuch, die Selbstentfremdung des Anderen zu akzeptieren, aber nicht, weil toleriert und akzeptiert wird, was er ist, sondern, weil er genauso wenig (bestimmbar) ist, wie man selbst.

Zweitens: Neben dem Pluralismusgebot argumentieren die Autoren für *gesteigerte Verantwortung*. Angenommen wird, dass, wenn wir nicht einfach den Dingen und Normen ausgeliefert sind, sondern diese als konstruiert gedacht werden müssen, sie auch in

unserem Zuständigkeitsbereich, soll heißen, Verantwortungsbereich liegen. Wird uns bewusst, dass wir nur schwerlich als moralisch perfekte Wesen zu denken sind, steigt die Sensibilität für einen verantwortungsvollen Umgang mit unseren Freiheiten. Diese Unsicherheit aufnehmend, schrieb Bauman: »Die Stimme des Gewissens – die Stimme der Verantwortung – bleibt weiterhin nur in der Disharmonie unkoordinierter Melodien hörbar.« (Bauman 1999: 358) Auch in Bezug auf diesen Verantwortungsbegriff liefern die Autoren keine ideengeschichtliche Rekonstruktion, gleichwohl diese, aufgrund der späten Popularität, relativ kurz ausfallen würde. In Erweiterung von Max Webers Konzept der Verantwortungsethik soll der Handelnde auch für die Folgen seines Handelns verantwortlich gemacht werden, und das, obwohl die Folgen eben kontingent und nicht planbar sind. Verantwortung, so müsste mit Levinas gesagt werden, heißt nicht Zurechnungsfähigkeit, sondern vorausgehendes Einstehen auf Basis geteilter Negativität. (vgl. Jonas 2003) Verantwortung ist hier Konsequenz aus Verletzlichkeit, Bedrohtheit und Vergänglichkeit. Der so angestrebte Verantwortungsbegriff ist zu gleichen Teilen absolut und unbedingt wie nicht einlösbar, kann aber, im Gegensatz zur klassischen Idee der Ethik, zur Sensibilisierung für die Unzulänglichkeiten gegenüber den Anderen beitragen.[21] Interessanterweise fokussiert die Theorie auf normativer Ebene so wieder den Einzelnen (vgl. Kron 2001). Gefördert wird eine Praxis des Urteilens gegenüber der Praxis des Regelbefolgens.[22]

Drittens: Unter dem Banner des Pluralismus und damit auch ethischen Partikularismus, der stark geführten Kritik an Objektivität und Gewissheit, bleibt als Garant moralischen Verhaltens nur die *eigene (moralische) Urteilskraft* übrig. Ausführliche Bemerkungen zu diesen Gedanken konnten mit Rorty getroffen werden. In Bezug auf Kant und Arendt sieht Letztere Kants politische Philosophie vor allem im »Ästhetischen Urteil« verankert und in der Fähigkeit, »die zum Urteilen gehört, dass man an der Stelle aller anderen denken kann« (Vollrath 1996: 183). Betont wurde die Anerkennung des Anderen als ästhetisch Urteilenden und damit die Möglichkeit, aus den Überzeugungen des »Wir« herauszutreten, nicht, weil der Andere diese teilt, sondern weil ich ihm dieselbe Urteilskompetenz zuschreibe. Nach Arendt ist die Urteilskraft zu verstehen als »the faculty of seeing things not only from ones own perspective but from that of all others who are also present. In this way, judgement is perhaps the basic faculty; it enables man to orient himself in the public-political sphere and therefore in world held in common« (Arendt 2007: 198f.). Wenn sie folgend den griechischen Begriff der Phrónesis als praktische Klugheit einführt, dann ist es genau jener, auf den Marchart sich als Resultat von Kontingenzeinsicht beruft. (vgl. Marchart 2016: 249)[23] Auch hier hat das Urteil eine öffentliche Dimension, weil wir erst in der Spiegelung des Urteils durch die anderen

21 Auch Marchart geht von Verantwortungssteigerung aus (Marchart 2016: 363).

22 Gerade Baumans Moralitätsbegriff legt besonderen Wert auf diese Struktur und auch Rorty bevorzugt eine solche Beurteilungskompetenz, wenn er von der Verantwortung des Einzelnen gegenüber der Gemeinschaft spricht.

23 Auch Rorty verwendet den Begriff: »Versteht man die Kultur als Gespräch statt als eine auf Fundamenten aufgebaute Struktur, so paßt dies gut zum hermeneutischen Erkenntnisbegriff, denn wenn man mit einem Fremden ins Gespräch kommt, so ist dies, wie der Erwerb neuer Tugenden oder Fähigkeiten durch das Imitieren von Modellen, eher eine Sache von φρόνησισ [phrónēsis] als von ἐπιστήμη [epistēme].« (Rorty 2012a: 348)

über seine Qualität informiert werden. Es ist auffällig, dass eine Re-Etablierung dieses Theoriestranges sich in den letzten Jahren besonderer Beliebtheit erfreute, insbesondere im Bezug zu Konzepten der radikalen Demokratie (vgl. Rorty 2012a; Redecker/Arendt 2013; Zerilli 2016).

Anerkennung, Verantwortung und Urteilskraft sind Konsequenzen einer durch »Kontingenzeinsicht« erzeugten Sensibilisierung. Problematisch bleibt, ob sie die Bestimmung von Solidarität vertiefen oder nur eine weitere Metasprache für jeweils dasselbe Argument oder dieselbe Annahme liefern.

(ii) Neben diesen Argumenten sind jedoch auch immer wieder *naturalistische Bezüge* wahrzunehmen. Im Zuge einer stark durchgeführten Vernunft- und Wahrheitskritik bleibt der Verweis auf natürliche Einstellungen und emotionale Dispositionen übrig. Deren Argumentationsfigur unterscheidet sich darin, dass nicht durch die Dekonstruktion alter Begrifflichkeiten neue »moralischere« Denkfiguren möglich werden, sondern, dass deren Abschaffung den Raum für ursprüngliche und durch die Vernunft überlagerte Moralität freimacht.

Am auffälligsten findet sich ein solcher Zug in *Baumans* Moralverständnis. Wenn er Moral als vernunft- und begrifflos denken will, als eine Moral der Nähe, basiert dies maßgeblich auf dem Ruf des Gewissens als eines ursprünglichen Gesetzes in mir. Des Weiteren wird ein solches Gewissen auch mit Empfindungen wie Liebe und Mitleid beschrieben. In jedem Fall ist es eine völlig individualisierte Kompetenz, die vor aller Vergesellschaftung liegt. Die Ideen von Vorrationalität und Vorgesellschaftlichkeit sollen es ermöglichen, ein Verständnis von Moralität zu denken, welches vom Anderen nichts erwartet. Die völlige Anspruchslosigkeit als auch das fehlende Verlangen nach Reziprozität schützen vor Funktionalisierungsproblemen klassischer Ethik. Moral heißt für ihn die Öffnung der monadischen Existenz, ohne jedoch die Reaktion des anderen vorwegzunehmen (vgl. Rommelspacher 2002: 401). Die Doppelbewegung ist natürlich ambivalent, wenn auf der einen Seite höchste Individualisierung als Aufrechterhaltung moralischer Urteilsfähigkeit, auf der anderen Seite der komplette Verzicht als völlige Selbstaufgabe beschrieben wird.

Die Bewegung zum Ursprünglichen findet sich auch bei *Rorty*. In Abgrenzung zu rationalistischen Ansätzen wird moralischer Fortschritt bestimmt als die Fähigkeit, sittliche Empfindungen auszulösen. Rorty stimmt hier mit naturalistischen Argumentationen überein, die, gerade aus pragmatischer Perspektive, Emotionen eine starke Motivationskraft zuschreiben. Das Kernmerkmal ist die Anteilnahme am Leid anderer und unsere Empfindsamkeit für solche. Was uns mit der menschlichen Spezies (darüber hinaus auch Tieren) verbindet, ist Schmerzempfindlichkeit. So Zoll in seiner Arbeit zur Solidarität über Rorty: »Solidarität ist für ihn im traditionellen philosophischen Verständnis ›– das eigentlich Menschliche –, das mitschwingt, wenn es Entsprechendes in anderen Menschen wahrnimmt‹.« (Zoll 2001: 183) Diese ursprüngliche Verbindung lässt sich durch Erziehung zur Empathie steigern. Hier spielt sowohl klassische Erziehung als auch die Kontingenzeinsicht und die sprachphilosophische Relativierung des Vokabulars eine Rolle. In diesem Sinne orientiert sich Rorty nicht an einem einfachen Emotionsmodell, sondern entspricht, wie gezeigt, eher dem Standard kognitivistischer Emotionstheorien. Durch ästhetische Bildung kann die menschliche Empfindsamkeit

für Grausamkeiten gegenüber anderen gesteigert werden und so zur Solidarität beitragen. Hier verbinden sich sozialkonstruktivistische mit naturalistischen Positionen.[24] Rorty nennt dies passend einen »Sinn für Solidarität«, welchen er als »einfühlsame Identifikation mit den Einzelheiten im Leben anderer verstand« (Rorty 2012b: 306).

Eine solche Argumentation ist unerwartet im Angesicht des der Postmoderne gern unterstellten Radikalkonstruktivismus. Dennoch, der Bezug zu Rousseau hat seine Gründe, wenn sowohl die Zivilisation von Aufklärung und Moderne als problematisch dargestellt wurden als auch Rationalisierung als Entfremdungsprozess gedeutet wurde. Zwar wollen die Autoren die Entfremdung nicht aufheben, aber doch eine basale Empfindsamkeit für diese wecken. Die Kraft moralischer Empfindungen liegt in negativen Formen des Leidens und der Schmerzempfindlichkeit (vgl. Rousseau/Rippel 2008: 60ff.).

Allein *Marchart* scheint den naturalistischen Zug zu ignorieren. Bezüge zu einer ursprünglichen Moral, Mitleid oder Emotionen finden sich kaum. Nur die von ihm herangezogenen Autor:innen, wie Butler oder Mouffe, lassen in ihren Arbeiten eine solche Beziehung vermuten. Sie argumentieren gegen eine liberale und rationalistische Deutungshoheit, dass Affekte und Emotionen als Mobilisierungsfaktor eine zentrale Rolle spielen. Ein solcher »affective turn« (Heidenreich/Schaal 2012) innerhalb der Politischen Theorie lässt sich auf breiter Front beobachten und findet seine Aufnahme auch in den Theorien der »Politischen Differenz« (vgl. Bargetz/Sauer 2010; Slaby 2017; Angerer 2017). Der Rückgriff auf Emotionen ist dann als Bestandteil von Solidarisierungsbewegungen zu denken. Marcharts Naturalismus ist maximal in der politischen Ontologie verortet, welche zuallererst die Erfahrung von Negativität (Verletzlichkeit, Ungewissheit), die Erfahrung der Selbstentfremdung bewusstmachen will.

Die Erläuterungen zeigen, dass die Autoren Sensibilisierung als Prozess der Dekonstruktion (zweck)rationalistischer und universalistischer Ethiken[25] verstehen. Das Ringen um eine außerhalb solcher Ethiken zu formulierende Moral hat *auf der konstruktivistischen Ebene eine Favorisierung individualethischer Ansätze zur Folge, auf der naturalistischen Ebene eine Reaktivierung gesellschaftlich nicht überlagerter Mitleidsethik*. Egal, ob es sich um moralische Urteilskraft oder Empfindsamkeit handelt, in beiden Fällen ist die »Permanenz der Negativität« konstitutiv. Artikuliert wird die dargelegte Auflösung der Grenzen zwischen mir und anderen, die notwendige und vorausliegende Angewiesenheit.

---

24 Beide Versionen, die baumansche als auch die rortysche Version, erinnern stark an Spielformen eines Rousseauismus, welcher aufgrund zivilisatorischer Antinomien eine ursprüngliche Mitleidsethik etablieren will. Die uns natürlich gegebenen Fähigkeiten im Verhalten zu anderen sind noch nicht durch gesellschaftliche Ungleichheit korrumpiert.

25 Die Abkehr von einem zu einseitig gedachten Begriff der Vernunft, wie es mit der Traditionslinie der Aufklärung beschrieben wird, lässt dualistische Vermutungen zu. Es ist der radikale Versuch, einen solchen Vernunftbegriff zu vermeiden, entweder durch die Etablierung eines neuen Begriffes (phrónēsis) oder ihrer Abschaffung mit Bezug auf Emotionen. In beiden Fällen fällt aber auf, dass der schlechte Vernunftbegriff als Ergebnis der »Moderne« gelesen wird.

Die dargestellte Diagnose trifft am ehesten auf tugendethische Konzepte[26] zu, nur dass in diesem Fall Kontingenzbewusstsein und Entfremdungserfahrung zu den entscheidenden Tugenden zählen, wie Rorty es auch konkret formuliert. Tugendhaft zu sein, hieße Selbstentfremdung zuzulassen.

Solidarität zwischen Ethik und Politik

In den letzten Kapiteln galt es, das »Lob der Entzweiung« durch die moralphilosophischen Annahmen der Autoren bezogen auf die Konzeption von Solidarität zu beschreiben.

Anhaltspunkt bildete die grundlegende Annahme, dass Solidarität ein spezifisches Verhältnis zwischen einzelnen Individuen untereinander, aber auch zwischen dem Einzelnen und der Gruppe darstellt. Es ließ sich zunächst zeigen, dass die dekonstruktivistischen Thesen durch die Auflösung fester Identität, aber auch fester Wissensbestände zu einer Öffnung gegenüber dem Anderen beitragen. Solidarität ist bereits hier eine Art Verschmelzungsprozess, bei dem die Differenz zwischen Eigenem und Fremden aufgrund fehlender Konturen verschwindet. Dieses Einswerden ist aber nicht eine feste Einheit, sondern nur zwischenmenschliche Praxis, welche eine ständige Erweiterung und Öffnung fokussiert. Solidarität wird nicht als Identifikation gedacht.

Passend hierzu ist die in der Literatur verbreitete Übernahme des Begriffes in das Dreigespann des Schlachtrufes der Französischen Revolution. Anstatt »Freiheit, Gleichheit Brüderlichkeit« wird gefordert, von »Freiheit, Gleichheit und Solidarität« zu sprechen (vgl. Zoll 2001: 181ff.). Solidarität dient als Begriff, welcher die Antinomien der ersten beiden verhindern oder, wie es sich bisher zeigte, vielmehr positiv vereinigen soll. Es soll weder ein Zuviel an Freiheit als Isolation von Individuen noch ein Zuviel an Gleichheit als Homogenisierung geben. Der Versuch der Vermeidung zeigt sich in der geschilderten Doppelstruktur. Auf der einen Seite wird Gemeinschaft ohne Gleichmacherei gedacht, indem Gleichheit nur *Gleichheit des Mangels* bedeutet. Was uns als Menschen verbindet, ist die »Permanenz der Negativität« in der Anerkennung unserer fragilen Lebenssituation, in welcher wir ohne den Anderen nicht existieren können. Das heißt auch, dass Scheitern des Versuchs, man selbst zu sein sowie moralisch perfekt zu sein, anzuerkennen. Auf der anderen Seite bleibt ein *Individualismus*, der Fokus auf den Einzelnen vorhanden, ohne diesen vom Anderen losgelöst oder atomisiert zu denken. Die »Permanenz der Negativität« ist der Anlass, Verantwortung zu übernehmen, weil es kein Positives (Gesetze, Regeln, Normen) gibt, auf das sich letztbegründend bezogen werden kann. Freiheit ist Verantwortung.

Entscheidend ist deshalb, wie Rorty auch konkret formuliert, dass Solidarität unserem *Weltbild* entspringt. Sowohl die Betonung einer moralischen Urteilskompetenz als auch gesteigerter Empfindsamkeit für das Leiden anderer sind Ziel und Folge individualethischer Dispositionen. Das Wegschneiden jeglicher Objektivität kann nur das Subjekt als letzte Quelle denken, jedoch muss sich dieses von einem objektiven Standpunkt geteilter Fremdheit verstehen. Es zeigt sich, dass auf jeder Ebene *Entzweiung*

---

26 Tugendethik bezieht ihren normativen Maßstab aus Einstellungen/Eigenschaften, die eine Person mitbringen oder besitzen muss, um als tugendhaft oder moralisch zu gelten. (vgl. Kirchner et al. 2005: 675)

als Voraussetzung für Solidarität formuliert wird. Sie sensibilisiert für das Fremde und ist selbst für die Identifikation mit dem Anderen verantwortlich. Die »Umwertung der Werte« ist konkret geworden als Quelle der Solidarität und wird durch diese begründet. Marchart spricht sich sogar dafür aus, Kontingenzeinsicht als »Befreiungs- und Emanzipationstechnologie« (Marchart 2005: 40) zu verstehen.

Allerdings, nicht ganz unberechtigt, kommt der ermüdende Eindruck auf, sowohl die Beschreibungen der Autoren als auch die Verweise auf moralphilosophische Konzepte seien nur unterschiedliche Ausdrucksformen desselben Phänomens. Solidarität bleibt so nur eine vage Bewegung und wird nicht zu einer durch Dekonstruktion erzeugten Öffnung. Eine solche Gleichheit belegt zwar die These des gemeinsamen Paradigmas, wirft aber die Frage auf, ob, wenn Solidarität nur als Spannungs- und Dekonstruktionverhältnis beschrieben werden kann, sie sich überhaupt noch bestimmen lässt.

Die Antwort lautet Ja und Nein. *Nein*, weil sie nicht als konkreter Inhalt noch als rational begründete Pflicht verstanden werden kann. Wie zu sehen war, meint sie den konkreten Bezug zu einem konkreten Anderen in einer konkreten Situation. Soll heißen, sie ist in ihrem Ursprung und ihrem Ergebnis nicht abstrahier- und bestimmbar. Sie ist kein Zustand. Ein Problem, welches es insbesondere in Teil III zu diskutieren gilt.

Ja jedoch, weil sie als ein normatives Ideal als auch als Praxis beschrieben werden kann. Es ist deshalb nicht zufällig, dass die Autoren von Hoffnung als auch Utopie sprechen. Hoffnung meint, dass auf Basis der Unkündbarkeit der Blick nach vorne immer offenbleiben muss, weil es immer mögliche Alternativen gibt. Im konkreten Fall, dass die Beziehungen zwischen Menschen solidarischer, das »Wir« erweitert werden kann. Rortys Prinzip Hoffnung schildert sowohl die kritische, aber insbesondere die motivationale Funktion von Hoffnung. Auch hier ist Hoffnung Teil des »therapeutischen Motives« als »antizynische« (Saarinen 2011: 175) Grundeinstellung. Die Utopie als »antifundamentalistische Begründungsutopie« (Müller 2014b: 291) korrespondiert dann in ihrer Unbestimmbarkeit mit der bloßen Kraft nicht abzuschließender menschlicher Gestaltungsräume. Weil sie nicht als Auflösungsprozess der Permanenz der Negativität zu denken ist, ist sie nicht mehr als »Kontingenzbewusstsein und romantischer Sinn für die unbegrenzten Möglichkeiten der Neubeschreibung« (ebd.: 287). Im klaren Gegensatz zu klassischen Utopiebegriffen wird »Politisierung und Dissens, nicht die große Harmonie des sozialen Körpers zum Imperativ der Emanzipation erhoben« (Rohgalf 2015: 178). *Derridas »im Kommen« ist die anschließende Denkfigur, welche nur über einen nicht abzuschließenden Prozess zu verstehen ist. Solidarität heißt Praxis*. Gerade, weil das »Wir« nicht abschließbar ist, sondern nur in Bewegung und instabil gedacht werden kann, ist es offen für Inklusion. Solidarität enthält daher ein emanzipatives Moment, das, so die Annahme, über bloße Toleranz hinausgeht, weil Emanzipation das Einsetzen für etwas und im Sinne des »Wir« für Andere notwendig beinhaltet. Es gilt also nachzuverfolgen, ob die Beschreibungen des Politischen eine vertiefende und erklärende Antwort auf die Frage der Bestimmung von Solidarität liefern können.

4.2.2 Weg zur Politisierung

Bereits im letzten Abschnitt deutete sich an, dass die artikulierte Vorstellung von Solidarität politische Züge enthält. Zum einen, weil die Beschreibungen eines emanzipativen Prozesses auch als Beschreibungen des Politischen gelesen werden können. Zum anderen, weil das Politische selber als Voraussetzung für Solidarität verstanden werden kann. Wurde *Politisierung* als Gewinn der normativen Umwertung der Entfremdungstheoreme hervorgehoben, gilt es diese im Folgenden zu beschreiben.

Unter Politisierung wird in der Alltagssprache ein Handlungsbegriff verstanden, der, auf eine Person bezogen, deren Eintritt oder die Auseinandersetzung mit dem Politikbetrieb fasst. Politisieren heißt dann so viel wie sich der Debatte stellen und den Kampf um die Durchsetzung der eigenen Interessen aufzunehmen. In dieser akteursspezifischen Lesart zeigt sich bereits, dass es um die zu erringende Überzeugungskraft in einer konfliktgeladenen, damit nicht eindeutig entschiedenen Situation geht. Auf dieser Ebene meint Politisierung, dass die Form sozialer Auseinandersetzung über das Ergebnis entscheidet und nicht externe Gründe. Er meint auch, dass überhaupt gesehen wird, dass etwas zur Debatte stehen kann.

Der Begriff selber ist relativ jung und in seiner Herkunft nicht mehr als 150 Jahre alt. Martin Rhonheimer zeigt in einem Artikel von 1985, wie er sich in den drei europäischen Sprachen Deutsch, Englisch und Französisch im Kontext von politischen Bewegungen im 20. Jahrhundert herausbildete, weil der Bedarf nach einem »transitiven« statt einem statischen Begriff vorhanden war. In einer Replik auf diesen Text macht Kari Palonen allerdings deutlich, dass ohne eine ideengeschichtliche Rekonstruktion der Bedeutungsgehalt des Begriffes nicht korrekt erfasst wird (Palonen 1986/87). Aufbauend auf Kosellecks Sattelzeitthese[27] beschreibt er eine Aufweichung des Politikbegriffes. Dieser von Marchart als Wandel von statischen Begriffen zu »Bewegungsbegriffen« (Marchart 2016: 53) beschriebene Wandel ist insgesamt als Steigerung von Kontingenzbewusstsein und Verlust von Gewissheit zu lesen, welcher sich gerade in den Bedeutungskontexten der verwendeten Wörter niederschlägt.

Dem Wandel kam jedoch nicht nur positive Bedeutung zu. Ebenso wie im Kontext zu Solidarität wurden Gefahren erkannt, die konkret in einer Einschränkung von Freiheit durch umfassende Politisierung bestand. Gewarnt wurde und wird vor einer Politisierung, die alle Lebensbereiche überwuchert und keinen Raum für das Private lässt. Im schlimmsten Falle liegt in dieser Öffnung eine der historischen Grundlagen für die Etablierung totalitärer Systeme, in denen es galt, das Leben der Bürger:innen in möglichst größtmöglichem Umfang der politischen Steuerung zu unterwerfen.

27 Die »Sattelzeit« umschreibt eine historische Periode zwischen 1750 und 1850, in der es aufgrund historischer Umwälzungen zu einer Öffnung von Begrifflichkeiten kam. Durch den Prozess der Demokratisierung waren der Kampf und die Auslegung von Begriffen einem breiteren Publikum zugängig, was gleichzeitig dazu führte, dass sich die Bedeutungen schneller wandelten und ihrer »zeitlosen« Bestimmung entzogen wurden. In der Folge nahmen sie als Kampfbegriffe aber auch abstraktere Bedeutungen an und wurden polemisiert, um möglichst breite Zustimmung zu erzeugen. (Koselleck 2018). Marchart nennt die Prinzipien: Demokratisierung, Temporalisierung, Ideologisierung, Politisierung (vgl. Marchart 2016: 52f.).

Im gegenwärtigen Diskurs ist es die *Differenz von Politik und Politischem*, die die Öffnung prominent zu fassen versucht. Während mit Politik die regelgeleitete Durchführung eines Organisationsbetriebes gemeint ist, bezieht sich das Politische auf den Prozess der Öffnung, durch welche ein Gegenstand überhaupt erst zum Objekt der Auseinandersetzung werden kann. Politik als Politisches wird eine Aktivität mit eigener Qualität. Politisierung deckt genau diese Aktivierung ab und ist eng mit der Kritik an entpolitisierenden Formen wie Wahrheit, Wissen oder Naturgegebenheit verbunden.[28] In der Zusammenführung der Begriffe »Demokratie« und »Politisierung« gilt es, zu einer »Demokratisierung der Demokratie« beizutragen. Im Sinne des Entzweiungsgrundsatzes gilt die Politisierung umfassend, also auch für die staatlich vollzogene Politik. Palonen identifiziert damit die Situation einer Krise, in der kein reiner oder positiver Begriff von Politik zu erringen ist (vgl. Marchart 2016: 55). So nimmt Marchart direkt auf Palonen Bezug: »Dieses Moment der Begegnung mit Kontingenzen kann – aus Perspektive der Politischen Theorie – als *Moment des Politischen* bezeichnet werden.« (Ebd.) Erneut stellt sich die Frage, wie die Kontingenzerfahrung das Moment des Politischen artikuliert und wie Kontingenzerfahrung mit dem Politischen im Zusammenhang steht.

Emanzipation und Konflikt

Die über die Gedanken zur Solidarität dargelegte Überleitung zur Politischen Philosophie ließ sich auf einer groben Ebene als »emanzipatorisches Projekt« beschreiben. Wird unter Emanzipation Befreiung von Abhängigkeiten verstanden, ist offensichtlich, dass das dekonstruktivistische Projekt sich im Kern an einem Freimachen von allen scheinbaren Notwendigkeiten orientiert. Auf Grundlage fehlender Letztbegründung richtet sich die Emanzipation gegen jene Formen des Wissens, die unter dem Mantel der Wahrheit und Objektivität Herrschaftsstrukturen legitimieren. Kontingenzeinsicht ist folgend Erfahrung von Freiheit und es ist nicht zufällig, dass zumindest Rorty und Bauman liberal und libertär als Eigenbezeichnungen verwenden. Es wäre allerdings zu kurzgeschlossen, die Verwendung mit den klassischen Prämissen und dem Verständnis des politischen Liberalismus gleichzusetzen. Im Sinne des Entfremdungstheorems kann Emanzipation nicht mit einem negativen Freiheitsbegriff in eins gesetzt werden, was im Folgenden anhand eines *grundlegenden (i)* und *universalen (ii)* Verständnis von Emanzipation dargestellt wird.

(i) Aus *grundlegender Perspektive* wird Emanzipation sowohl in *theoretischer* als auch in *praktischer* Hinsicht gebraucht, oder besser: für beide Ebenen im selben Moment.

---

28 Mittlerweile hat sich eine vielfältige Lektüre um die Differenz versammelt, die im Groben zwar auf Schriften zu Beginn des 20. Jahrhunderts fußt (Arendt, Schmitt), aber auch bis in die Antike zurückverfolgt wird. Im Mittelpunkt stehen jedoch Autor:innengruppen, die wie bei Marchart aus dem französischen Linksheideggerianismus stammen oder wie Lefort, Laclau, Mouffe, Agamben und Butler dem postmarxistischen Differenzdenken zuzuschreiben sind. Trotz vieler inhaltlicher Differenzen teilen die Autor:innen die Idee der Politisierung, welche es aufgrund ihrer »befreienden« Kraft zu fördern gilt und welche damit auch normativ-positiv von Bedeutung ist. Die Lektüren sind historisch spezifische Reaktion auf die Krisen und den Zustand der Demokratie. Für Beispiele der Sammelbände vgl. Comtesse/Flügel-Martinsen/Martinsen 2019; Bröckling 2012, 2015, Bedorf/Röttgers 2010.

Theoretisch ist er, weil Emanzipation zuallererst eine, wie Bauman es nennt, »kritische Energie« (Bauman 1999: 364), einen Reflexionsprozess beinhaltet. Kritik meint immer die Beurteilung eines Themas oder Gegenstandes und impliziert damit so etwas wie eigene Urteilsfähigkeit. Solche ist aber nur dann möglich, wenn das Urteil nicht bereits feststeht oder vorgegeben ist. Der Reflexionsprozess muss demnach darauf abzielen, vorgegebene oder auch nicht erkannte Urteile zu dekonstruieren und damit ein Bewusstsein für die Kontingenz dieser zu schaffen. Rorty verwendet dafür den Begriff der »Neubeschreibungen«, welche durch einen alternativen Sprachgebrauch und im größeren Rahmen alternative Narrative, neue Deutungsoptionen liefern. Gerade Marchart formuliert aufbauend auf Laclau eine »politisch-emanzipatorische Seite der Dekonstruktion« (Marchart 2016: 273). Besonders deutlich wird dies an der neu definierten Rolle politischer Theorie, wenn dieser nicht mehr die Aufgabe einer Legitimation des Bestehenden, sondern der Politisierung zukommt, soll heißen, der Plausibilisierung einer Ontologie des Politischen. Obwohl wir es immer mit konkreten Gründen, Institutionen, Normen etc. zu tun haben, gilt es diese Grundstruktur anzuerkennen. Marchart ist bewusst, dass seine Arbeit und analog die Arbeiten Rortys und Baumans eine solche Position zwar plausibilisieren, die Entscheidung selber aber eine politische bleibt.[29]

Ist eine solche Entscheidung angenommen und getroffen, erweitert sich der Spielraum der Möglichkeiten und es kommt zum Dominanzverlust bisher geteilter Überzeugungen. Auf Grundlage der theoretischen Einsichten wird angenommen, dass »potentiell« alles politisch werden kann. Für Rorty ist Emanzipation explizit Abwendung von bisherigen Gewohnheiten. Da Gewohnheiten meistens den Common Sense widerspiegeln, ist der Bruch mit Ersteren auch ein Bruch mit Letzteren. Marcharts Solidaritätskonzept ist auf der Beschreibungsebene analog, wenn er die Entfremdung mit dem Eigenen fordert. Emanzipation beinhaltet offensichtlich die Komponente eines sozialen Konfliktes, zumindest aber immer eine Form der Auseinandersetzung mit dem Anderen. Sie ist in diesem Sinne eine *praktische Tätigkeit*, weil sie ohne eine wie immer geartete soziale Konsequenz nicht denkbar ist.

Eine solche Vorstellung von Emanzipation führt aber zu einem Konflikt mit dem bisherigen Entfremdungstheorem. Das neue Vokabular, die Abkehr vom Eigenen, unterstellt eine gewisse Überzeugungskraft des Neuen und Fremden. Gemeint ist damit, dass Menschen höchstwahrscheinlich nur dann sich auf neues Vokabular einlassen, wenn dieses eine überzeugende und bessere Alternative präsentiert. Rorty erkennt die Gefahr, dass dadurch die Propheten des Neuen, die politischen Revolutionäre, selbst wieder einen Absolutheits- und Wahrheitsanspruch stellen. Auch Marchart spricht von der Form des »als ob«, in der symbolisch die Position der Allgemeinheit angenommen wird und welche schlimmstenfalls in Größenwahn übergeht. Es würde der theoretischen Anlage der Autoren widersprechen, in Emanzipation die Idee einer vollständigen Befreiung zu sehen. Dieser pessimistische Aspekt ist bei Bauman am stärksten, wenn er auch für die Postmoderne eine ambivalente Situation diagnostiziert.

29 Gleichwohl Kontingenz nicht selber wieder als kontingent konzipiert werden kann, sondern als notwendig.

(ii) Aus dieser Konstellation heraus muss deshalb ein *universaler Emanzipationsbegriff* in den Mittelpunkt gerückt werden. Dieser würde bedeuten, sich nicht nur vom Eigenen zu emanzipieren und etwas Fremdes anzunehmen, sondern zu erkennen, dass, wenn folgend das Fremde wieder zum Eigenen geworden ist, der Emanzipationsprozess nicht aufhört. Es wird aufgefordert, Überzeugung ohne Überzeugung zu denken, ohne aber die motivationale sowie emotionale Komponente von Überzeugungen aufzugeben. Für etwas einzustehen, muss mehr wert sein, als für nichts einzustehen. Diese Idee *umfassender Emanzipation* lässt sich unter mehreren Facetten, konkreter unter einer *intrinsischen und einer extrinsischen Variante*, fassen.

Die *intrinsische Variante* basiert auf einen enormen psychologischen Aufwand oder, wie Rorty es nennen würde, der ironischen Einstellung. Diese kann die notwendige ontologische und epistemologische Schwäche der eigenen Position anerkennen bzw. erkennt an, dass es sich bei einer sozialen Auseinandersetzung immer um eine politische handelt, für die es aus der Auseinandersetzung selbst keine Garanten gibt. Dieser individualistische Zug setzt, wie im Kapitel zur Solidarität erläutert, ein hohes Maß an Reflexivität und Verantwortung voraus.

Die *extrinsische Variante* dagegen geht von der Rückkopplung durch Andere aus, welche den Emanzipationsprozess fortschreiten lässt. Weil jede Position im Sozialen auf Widerspruch stößt, wird dadurch die »nur« politische Qualität der eigenen Überzeugung angezeigt, ihr genuiner Mangel. Differenztheoretische Ansätze, wie sie auch Marchart favorisiert, gehen deshalb von einem permanenten »hegemoniale[n] Kampf um die Ausdeutung des Sozialen« (Marchart 2013a: 10) aus. Dieser Kampf kann aber nicht für immer gewonnen werden, weil jede Maximierung der eigenen Stimme auf Allgemeinheitsanspruch zum Scheitern verurteilt ist; was nicht heißt, dass es gar nicht erst versucht werden sollte. Nur unter dem Versuch besteht die Möglichkeit nach Selbstbestimmung. An dieser antagonistischen Grundstruktur lässt sich nichts ändern. Der Unterschied besteht allerdings in der Häufigkeit ihres Auftretens. Politisierung bedeutet, auf *Grundlage von Kontingenzeinsicht die Häufigkeit des sozialen Konfliktes ansteigen zu lassen*.[30]

Ob Rorty, Bauman oder Marchart, in allen drei Fällen geht es im Kern um die Permanenz des Konfliktes/Dialoges, weil so wiederholend mit Bauman »die Verlierer nie völlig verzweifeln werden, weil ihnen immer die Hoffnung bleibt, und die Gewinner nie vollkommen selbstzufrieden sein können, weil die Sicherheit der vormodernen stratifizierten Gesellschaft auch für den nicht mehr zu haben ist, der oben steht« (Reese-Schäfer 2002: 332). *Übrig bleibt Emanzipation als ein unaufhörlicher Prozess, als soziale Praxis*. Politisierung ist somit in die Idee einer umfassenden Entzweiung als Kontingenzbewusstsein eingebunden. Als Projekt »konstanter Infragestellung« oder Intervention in den Raum des Gegebenen ist sie die Konsequenz von Kontingenzeinsicht. Anders formuliert, sie ist die notwendige Praxis der ethischen Position der Solidarität.

30 Zwar teilen Rorty und Bauman das antagonistische Moment als Anregung aufbauend auf Wahrheit als Ergebnis des sozialen Aushandlungsprozesses, der Unterschied besteht aber in der Art und Weise, wie der Prozess gedacht wird. Während Marchart in Anlehnung an Mouffe und Laclau eher von dezisionistischen Akten sprechen würde, sprechen Rorty und Bauman von Beratung und Dialog.

Demokratisierung der Demokratie

Um die Untersuchung fortzuführen, bedarf es einer Konkretisierung der Idee konstanter Infragestellung und damit des Weges zur Politisierung durch den sozialphilosophischen Diskurs der letzten Jahre.

Es hatte sich bereits angedeutet, dass den Texten der von mir gewählten Autoren, aber auch den Lektüren des postfundamentalistischen Autor:innenkreises, ein gegenwartsspezifischer Bezug zukommt. Sie präsentieren nicht nur ein Abstraktum, sondern sind eine situative Reaktion auf Legitimationskrisen im 20. und 21. Jahrhundert, insbesondere des Typus der liberalen Demokratie. Im Kern wird ein durch Lobbyismus, oligarchische Eliten oder politisches Establishment vorangetriebene Abnahme an Mitbestimmungsmöglichkeiten, eine Abnahme von Demokratie, thematisiert.[31] Unter dem von Crouch prominent gesetzten Begriff der *Postdemokratie* (Crouch 2015) wird somit ein Rückgang politischer Partizipation diagnostiziert, welcher ursächlich für das Misstrauen gegenüber der politischen Klasse der westlichen Hemisphäre, bisweilen aber auch gegenüber der Demokratie selbst ist. Marchart behauptet sogar, dass die aktuell breit geführte Kritik am Populismus der Versuch ist, den Status quo der Postdemokratie aufrechtzuerhalten. Er bezeichnet dies als liberalen Antipopulismus (vgl. Marchart 2017b).

Die Idee ist, über eine Politisierung der Demokratie diese zu erhalten oder sogar erst zu verwirklichen. Unter dem Stichwort »*Demokratisierung der Demokratie*« (Offe 2003) versammelt sich, wie einleitend bereits angedeutet, ein breiter Konsens gegenwärtiger politischer Philosophie. Es gilt deshalb die *Demokratiekonzepte (i)* der drei Autoren darzustellen und auf *Gemeinsamkeiten (ii)* zu überprüfen.

(i) Weil für *Marchart* der Demos oder die Gesellschaft als unmögliches Objekt sowie als Subjekt des Mangels auftritt, lässt sich dieser nicht einheitlich und homogen bestimmen. Die Folge ist, dass der Dēmos nur imaginiert werden kann, soll heißen, in bestimmten Momenten von bestimmten Anteilen die Haltung eines »als ob sie für alle sprechen« eingenommen wird. Da jedoch dieses »als ob« immer nur ein Imaginiertes ist, ist die so verwirklichte Ordnung immer »korrumpiert« und fehlerhaft. Volkssouveränität kann deshalb nicht direkt verwirklicht werden, sondern besteht in einem nicht verwirklichbaren Konsens. Marchart ist folgend Kritiker jeglicher Form von Identitätspolitik, die Gruppen in irgendeiner Form (Ethnie, Staatsbürgerstatus etc.) homogenisiert. Der Demos muss soweit wie möglich offengehalten werden. Dafür ist es notwendig, aus dem Konsens herauszutreten und sich dem Prozess der Selbstbefragung zu unterwerfen, welchen Marchart stärker in radikaldemokratischen Bewegungen der letzten Jahre verwirklicht sieht. Dem Anschein nach besteht der gemeinsame Nenner in jener Demokratisierung und Prozeduralisierung des Konfliktes, welcher sich aber selbst nicht konkret bestimmen lässt. Was allein geteilt wird, ist der Raum der Differenz (Hidalgo 2014: 236), in dem auf Grundlage fehlender Gewissheit ein Einspruch in die aktualisierte Ordnung immer möglich ist. Das führt zu einem Problem, will man Demokratie tatsächlich als Ordnungsmodell verstanden haben (Schubert 2017): Auf Grundlage *postfundamentalistischer Demokratietheorie* ist sie genau das Gegenteil. Demokratie ist dann

31 Vorarbeiten finden sich in *Rationalität der Gefühle in Zeiten des Populismus* (Ramin 2021c).

ein normativer Leitbegriff, welcher mit Politisierung gleichzusetzen ist.[32] »[E]manzipatorischer Politik ist deshalb das Motiv konstanter Infragestellung der eigenen Praxis eingeschrieben.« (Marchart 2016: 362) Als Organisationprinzip lässt sie sich maximal als Ermöglichung dieser Praxis verstehen. Auf der Beschreibungsebene jedoch liegt der Ausgang der Kritik nicht in den ermöglichenden Institutionen, sondern im »Sinn für Heterogenität« und »Selbstentfremdungssinn« (ebd.: 362f.). Dieser kann zwar durch die agonale Struktur der Öffentlichkeit gefördert werden, ist aber im Grunde eine individuelle Disposition. Gerade, weil sich der Minimalkonsens des gewaltfreien Umganges nicht institutionell festsetzen lässt, bleibt er in der ethischen Einstellung des Einzelnen verhaftet. Es heißt, die Unmöglichkeit einer guten und letztbegründeten Ordnung zu akzeptieren und damit Demokratie als Lebensform anzunehmen.

Dieser Zug einer demokratischen Lebensform trat insbesondere mit *Rorty* in den Mittelpunkt, wenn dieser analog von einem Sinn für Kontingenz sprach, welcher, wie sich zeigen ließ, den eigentlichen Motor von Politisierung darstellte. Allerdings ist er gegenüber dem Differenzdenken skeptischer, denn sein Ethnozentrismus nimmt die westlich-liberale Demokratie als Ausgangsbasis. Sie ist die Rechtfertigungsgemeinschaft, die selbst nicht zur Debatte steht. Deshalb will er das Private vom Öffentlichen trennen und schreibt der Dekonstruktion zunächst keine politische Qualität zu. Er wirkt dadurch wie ein Konservativer im liberalen Gewand, weil er, die aktualisierte Demokratie für unbedingt verteidigungswürdig hält. Es ließ sich aber zeigen, dass, wenn er versucht, diese zu bestimmen, sich maßgeblich auf den diskursiven Charakter der Wahrheit beruft. Die Gefahr des Privaten liegt in dessen Durchsetzungsanspruch, welchen er durch die gewaltregulierenden Maßnahmen der politischen Institutionen verhindert sieht. Kommunikation statt Konfrontation ist das Credo. Wenn dies allerdings nichts anderes heißt, als dass der Rechtfertigungszusammenhang in der Rechtfertigungsgemeinschaft liegt, dann ist die Differenz zu Marchart nicht mehr groß. Diese Vermutung wird bestätigt durch die analoge Kritik von jeglicher Identitätspolitik. Auch Rorty baut auf die Anerkennung der Inkommensurabilität des Anderen und Eigenen. Die ironische Sensibilisierung für die eigene Kontingenz ist zu gleichen Anteilen Ausgang für Politisierung und Kritik als auch der Ausführung gewaltfreier Kritik durch die Anerkennung des Anderen. Philosophie kommt die Aufgabe der Kritik als auch der Vermittlung zu. Folgend arbeitet auch die *pragmatische Demokratietheorie* mit dem Verzicht auf den Anspruch normativer Letztbegründung und damit dem Primat der Praxis vor der Theorie (vgl. Selk/Jörke 2012).

Bauman dagegen lässt sich nicht einem bestimmten Feld der Demokratietheorie zuordnen, zumindest nicht durch Selbstzuschreibungen. Seine Wertschätzung von Politik als die Chance zu einer besseren Gesellschaft in Kombination mit seiner theoretischen Ausgangslage lassen jedoch Rückschlüsse zu. Demokratie ist für ihn gekennzeichnet durch das *Agora-Prinzip*, dem Aufeinandertreffen von Privatem und Öffentlichem. Kernelement des Aufeinandertreffens ist die Möglichkeit der Kritik ohne Gewalt. Die Öffentlichkeit ist der einzig sinnvolle Ort, in dem Kritik Wirkung erzielen kann,

32 »Nach Marchart folgt deshalb aus dem Postfundamentalismus nicht notwendig, dass Demokratie die richtige Regierungsform ist, sondern nur, dass Demokratie immer postfundamentalistisch ist.« (Schubert 2017)

und damit Ort der Selbstbestimmung und Autonomie. Bauman als auch Marchart sehen diese Versuche der Selbstorganisation deshalb in zivilgesellschaftlichen Aktivitäten oder Protestbewegungen realisiert.[33] Gleichzeitig entsteht durch die Konfrontation mit Anderen überhaupt erst ein Bewusstsein für Kritik und damit die Voraussetzung für Politisierung.

Zudem geht Bauman davon aus, dass die Konfrontation sowie Einsicht in die Notwendigkeit sozialer Rechtfertigungspraxis eine Kultur entstehen lässt, die das gewalttätige Aufeinandertreffen unterschiedlicher Positionen minimiert. Die Idee des Dialoges beinhaltet ein Mischungsverhältnis differenztheoretischer und konsenstheoretischer Positionen, wobei der Konsens auch hier nur auf der Frage der Anerkennung beruht. »Erst mit der erfolgreichen Übersetzung privater Sorgen in öffentliche Probleme wird der Tatsache Rechnung getragen, dass individuelle Freiheit nur das Ergebnis kollektiver Anstrengung sein kann« (Bauman 2000: Klappentext), so Bauman. Die Agora als Ort der Aktualisierung lässt die Idee von Selbstbestimmung offen. Auch hier bedeutet Demokratie einen radikalen Rückbezug zur Praxis der gemeinschaftlichen Auseinandersetzung und Rechtfertigung.

(ii) Es lassen sich auf die Einordnung aufbauend vier Gemeinsamkeiten der Demokratiekonzepte identifizieren.

Erstens: Ausgehend von der Erfahrung der Selbstentfremdung ist Politisierung die Folge von Kontingenzeinsicht. Damit steht das Subjekt als Subjekt des Mangels im Mittelpunkt der Politischen Philosophie. Zwar entsteht solche Einsicht durch die Begegnungen mit dem Anderen, gründet aber dennoch in den einzelnen Verarbeitungen der ontologischen Grundsituation, denn obwohl es, so die Autoren, notwendig keine Letztbegründungen gibt, heißt dies nicht, dass das Bewusstsein dafür aktiviert ist.

Zweitens: Die Kritik richtet sich zwar immer gegen die Momente des Autoritativen und der Identitätszuschreibung wie den Staat, die Polizei oder auch die Gesellschaft, kann aber nur als Selbstkritik oder, wie Marchart es nennt, Selbstinfragestellung verwirklicht werden.

Drittens: Alle drei Autoren sprechen sich für die gewaltfreie Lösung der Konflikte aus. Zwar wird auch hier die zivilisierende Wirkung eines institutionalisierten Diskurses betont (ob in Wahlen oder Verfahrensregeln), jedoch geht auch diese Wirkung zentral von der Kontingenzeinsicht aus, wie insbesondere das Kapitel zur Solidarität zeigte.

Viertens: Demokratie avanciert zu einem normativen Leitbegriff der ständigen Politisierung unter der Annahme der Gewaltlosigkeit, ist aber selber kein Organisationsmodell. Ihm kommt kein fester Kern zu. Der Demokratiebegriff ist damit gleichzeitig unterbestimmt, weil nicht festlegbar, aber auch überbestimmt, weil er immer ein nicht zu erfüllendes Moment enthält. *Auch Demokratie ist, um es mit Derrida zu sagen, immer »im Kommen«.*

33 Marchart schreibt: »Zivilgesellschaft ist durch und durch ›vermachtet‹, nur dass Macht nicht nur die Bedingung von Herrschaft und Unterdrückung ist, sondern zugleich auch die Ressource von Befreiung und Emanzipation, also einer emanzipatorischen Gegenhegemonie.« (Marchart 2007a: 48)

Das Neue als Legitimationsquelle

Ziel der letzten beiden Abschnitte war es, zu zeigen, weshalb in dem vorgestellten Autorenfeld von einem »Lob der Entzweiung« und damit von einer normativen Umwertung der Entfremdungstheoreme gesprochen werden kann. Lob hieß, dass in der Entfremdung ein Mehrwert in Bezug auf menschliches Dasein zu entdecken, die Entfremdung nicht als Verlust zu erfahren ist. Mit *Solidarität* und *Politisierung* wurden die zwei zentralen Gewinne beschrieben.

Die Historizität von Solidarität als auch dem Politischen deutet allerdings an, dass sie keine Selbstläufer sind. Zwar gehen die Autoren davon aus, dass »Entfremdung« als Grundlegende und nicht vermeidbare Bedingung menschlicher Existenz immer irgendwann ihre Wirkung zeigt, soll heißen, kein Fundament jemals endgültig sein wird, jedoch besteht ein entscheidender Unterschied in der Dauer der Aktivität der Infragestellung. So gab es, historisch gesehen, durchaus Fundamente, die über Jahrhunderte als unhinterfragt galten (man denke an Christentum etc.). Die ontologische Feststellung hat damit keinen Selbstzweck, sondern es wird angenommen, dass durch die *Reflexion und Anerkennung dieser ein Bewusstsein für Kontingenz aktiviert* wird und damit die Intervalle der Neuerungen zunehmen. Die Verinnerlichung der sozialontologischen These, so Marchart über Laclau, wird »mehr und mehr Elemente, Ebenen oder Orte im Sozialen als kontingent« (Marchart 2016: 204) erfahrbar und damit veränderbar machen. *Das Ergebnis war folgend, Entfremdung als einen ständigen Prozess zu denken, bei dem der Vorteil auf der formalen Ebene darin besteht, dass der Wechsel und die Differenz innerhalb der Entfremdungserfahrungen die Chance zur Selbstbestimmung liefern.*

Ein solch *transformativer* Gedanke ist das Gegenteil einer konservativen Einstellung, welche auf die Bewahrung und Erhaltung des Gegebenen fokussiert. Es ist deshalb nicht verwunderlich, dass die behandelten Autoren durchgängig linken anstatt konservativen politischen Kräften und Gesinnungen zugerechnet werden. Man sollte dennoch vorsichtig sein, sie damit in die revolutionäre Denktradition einzuordnen, zumindest, wenn man diese als abrupten und gewaltsamen Umbruch begreift. Der durchgängige Verzicht auf Gewalt durch Solidarität als auch, wie Marchart sagt, die »Permanenz des Revolutionären« lassen vielmehr reformistische Züge erkennen. Zum einen, weil die Struktur der Kontingenz eine Bändigung des revolutionären Anspruchs als auch Gewaltfreiheit verlangt. Zum anderen, weil die Revolution nicht einmalig ist, sondern mit Arendt als ständiges Neu-Beginnen zu denken ist. So kann innerhalb der Begrifflichkeiten folgender Zusammenhang festgestellt werden: Solidarisierung als ständige Erweiterung des »Wir« und Entfremdung des »Ich« ist Politisierung, weil sie nur als Absage an das Eigene verstanden werden kann. Politisierung ist Demokratisierung, weil sie den Prozess »konstanter Infragestellung« meint, und Demokratisierung heißt Politisch-Sein überhaupt.

Diese strukturelle Offenheit erzeugt aber auch Probleme, die insbesondere mit einem Rückblick auf die Beschreibungen offen zutage treten. Bei aller Vielfalt an Beschreibungsebenen als auch Verweisen zu den moralphilosophischen Konzepten (Anerkennung, Verantwortung, praktische Urteilskraft) ähneln sie sich doch in dem, was sie zum Ausdruck bringen wollen. Immer wird davon ausgegangen, dass allein eine »Bewegung der Öffnung« als normativ wertvoll anzusehen ist. Auch der Versuch der

Konkretisierung über das Politische ist nur als Verschiebung der Debatte anzusehen. Auch hier unterliegt die Idee der Emanzipation als auch der Demokratie derselben Unbestimmtheit. Das Politische wird zur universellen Chiffre kontingenter Praxis. Marchart spricht deshalb von *politischer Theorie als erster Philosophie*. Es war zu sehen, dass die »Kontingenz des Grundes« (Marchart 2010: 146) als Ausdruck einer Ungewissheit und eines »Es-könnte-auch-anders-sein«, deutlich macht, dass letztlich jeder Grund als politisch zu bezeichnen ist. Nach Marchart kann eine solche ontologische Feststellung aber nur von einer zweiten Philosophie, also dem Versuch der Überwindung der Ungewissheit durch Politik, dargestellt werden. Soll heißen, gerade der ständige Versuch der Gründung drückt dessen Unmöglichkeit aus. Das Politische als Kumulationspunkt zu setzen, macht es zum Ort des guten Lebens und der Verwirklichung der mit der Transformation verbundenen normativen Erwartungen.

Die Analyse zeigt: Das Argument eines »Lobes der Entzweiung« funktioniert nur, wenn dem Wandel und somit dem *Neuen* eine eigene normative Qualität zukommt, die nicht zwingend an das Ergebnis des Wandels gebunden ist. Befreiung als aufhebender Schritt lässt sich zwar unter dem Entfremdungstheorem nicht denken, aber zumindest bleibt in den dauerhaften Schritten der Erneuerung das Potential auf Befreiung erhalten. Es ist nicht zufällig, dass die Autoren von Hoffnung und Utopie sprechen, wie bereits im Abschnitt zur Solidarität dargestellt. Auch hier wird die Hoffnung auf ein besseres und selbstbestimmteres Leben, hervorgerufen durch die immer vorhandene Möglichkeit für Veränderung, dargestellt. Gleichzeitig wird Hoffnung zur Voraussetzung, Änderung überhaupt anzugehen.[34]

4.3 Politische Philosophie als Kulturpolitik – Therapie und Plausibilisierung

In der Einleitung zu dieser Arbeit wurde auf zwei Vorgehensweisen philosophischen Denkens aufmerksam gemacht. Zum einen wurde darauf hingewiesen, dass Philosophie und ihr inhärentes Interesse an Grundfragen als besonders präzise und argumentativ sichere Disziplin zu verstehen ist, zum anderen, dass sie sich gern an den unbestimmtesten Problemen abarbeitet und somit an Grenzen des Verstehens gerät.

34 In einem Interview mit dem Deutschlandfunk ließ sich Sloterdijk zu folgender These hinreißen, welche als Beschreibungsgrundlage des vorgelegten Paradigmas dienen kann. Sloterdijk meint, dass Demokratie an ein sehr spezifisches Zeitverständnis gebunden ist, nämlich die positive Bewertung der Zukunft. Demokratie macht nur dann Sinn und kann sich legitimieren, wenn wir von der Zukunft glauben, etwas Besseres erreichen und erwarten zu können (vgl. Sloterdijk 2018). Wenn also zu Beginn dieses Kapitels von prozessualer Einheit gesprochen wurde, dann lässt sich diese als Politisierung bestimmen. Politisierung ist zwar aufgrund ihrer ontologischen Basis ein nicht zu vermeidender Prozess, dessen Aktivierung sich Menschen immer wieder ausgesetzt sehen werden, sie kann allerdings auch gefördert werden durch Kontingenzeinsicht. Weil aber Kontingenzeinsicht sich nur äußert in den beschriebenen Arten der Solidarisierung und Politisierung, sind die Begriffe schwer voneinander zu trennen und aufeinander angewiesen. Solidarität enthält politische Qualität und Politisierung wird durch Solidarität normativ aufgewertet.

Die Schwierigkeit der letzten Kapitel bestand gewissermaßen in der Gleichzeitigkeit beider Selbstverständnisse, und das sowohl bezogen auf die Autoren als auch auf die hier vorliegende Darstellungsweise. Die Rekonstruktion als auch die Kritik lassen ein paradigmatisches und sich wiederholendes Vorgehen der Autoren erkennen: Eine eher kausale Rekonstruktion legt offen, dass alle Konzepte, sei es Erkenntniskritik oder Solidarität, auf das Politische zurückgeführt werden. Dadurch entsteht eine Austauschbarkeit und fehlende Differenzierung der Begrifflichkeiten. Solidarität, so die Annahme, heißt Politisierung, weil der damit verbundene Selbstentfremdungsprozess das aktive Einsetzen für andere impliziert. Politisierung wiederum, als eben jene emanzipatorische Praxis, ist Solidarisierung. Die Begriffe fallen ineinander. Die einzige Möglichkeit, dem Ausdruck zu verleihen, ist, die Begriffe und Phänomene als anti-substantialistisch und als Ausdruck für eine Bewegung aufzufassen (Ontologie der Bewegung). Weil strukturell die Praxis nicht aufzuheben ist und weil sie zudem gefördert werden soll, sind sowohl Solidarität als auch Politisierung »im Kommen«.

Lässt sich das Argument analytisch demgemäß nachvollziehen, gerät die Darstellung an Grenzen. Die Bestimmung der Unbestimmbarkeit ist nur möglich über Konzepte, die die Unbestimmbarkeit auch in sich enthalten. Das trifft sowohl auf Kontingenz als auch auf Solidarität und das Politische zu. Dass die Lektüre ein Gefühl der Wiederholung erzeugt, liegt deshalb an ihrer eigenen Struktur. Die sprachliche Darstellung ständiger Bewegung kann sich nur auf einer Bedeutungsebene realisieren. Das systematische Argument eines »Lobes der Entzweiung« wird in seiner praktischen Form der »Kontingenzeinsicht« zur Grundlage dieses Denkens. Ziel ist es, »Selbstentfremdung« als positiv zu erfahren und nicht mehr als Gefahr, auf die es zu reagieren gilt. Daher gilt die schon mehrfach verwendete Beschreibung eines »therapeutischen Motives« als Kernelement des diskutierten Paradigmas. Therapie hieß mit Rorty nicht die Auflösung pathologischer Zustände, sondern die Pathologien als notwendigen Bestandteil des Lebens aufzufassen und sie dadurch ihres eigentlichen (gefährlichen) pathologischen Charakters zu berauben.[35] Jener Fokus zeigt sich auch methodisch. Der von den Autoren anvisierte, spezifisch aufklärerische Zug kann nicht allein durch logische Rekonstruktion vollzogen werden, sondern bedarf »Momenten der Plausibilisierung«, wie mit Marchart rekonstruiert wurde: Denn es werden sich »genau aufgrund unseres Wissens darum, dass nichts notwendig folgt, Spielräume für Formen der Kontingenzfolgenabschätzung öffnen, die nicht auf Letztbegründung, Determination, logischer Ableitung oder arithmetische Kalkulation setzten, sondern auf Plausibilisierung« (Marchart 2016: 247).

Es ist deswegen nicht verwunderlich, dass die auf diesen Annahmen fußende Philosophie durch einen stark ausgeprägten Philosophismus auffällt. Freilich, in den letzten Jahren ist das hier dargestellte Paradigma politischer Philosophie nicht allein bei der Klärung des theoretischen Konzeptes stehengeblieben. Ob in Untersuchungen zur

35 Dieser Zugang lässt sich, anders als in der Einleitung, auch als Bewältigung begreifen. Eine solche Deutung ist aber nur plausibel, wenn jede Form des Umgangs und der Aufnahme von Kontingenz als Bewältigung begriffen wird, soll heißen, wenn Bewältigung als eine grundlegende und allgemeine Bewegung aufgefasst wird. Ich habe in dem letzten Kapitel versucht, darzustellen, weshalb der vorgestellte Ansatz einen Sonderweg des Umganges mit Kontingenz darstellt.

Rolle zivilgesellschaftlicher Bewegungen, der Übersetzung des Ansatzes in Bildungspolitik (vgl. Westphal 2018) oder der Frage nach der Gestaltung postfundamentalistischer Institutionen[36], es wird der Versuch unternommen, der »Einsicht« einen adäquaten Ausdruck zu geben. Dass ein solcher Diskurs relativ spät einsetzte und es dem Diskurs immer noch schwerfällt, konkrete Bestimmungen zu finden, liegt an dem Aufbau des hier dargestellten Argumentes. Ziel war es ja gerade, das demokratische Bewusstsein, einen tieferen demokratischen Sinn, abseits der in Institutionen und Verfahren geronnenen Demokratie aufrechtzuhalten. Das theoretische Konzept ist somit schon die aufklärerisch-praktische Arbeit. Im Folgenden wird deshalb vorgeschlagen, *diese Form politischer Philosophie als Kulturpolitik* aufzufassen.

In einem ersten Schritt bietet sich ein Vergleich mit anderen Paradigmen, insbesondere dem Liberalismus und Kommunitarismus an. In der Modifizierung beider Paradigmen wird offensichtlich, wie deren normative Grundlagen kombiniert und die jeweiligen Aporien vermieden werden sollen und wie dadurch *Selbstbestimmung (Freiheit) durch Selbstentfremdung (Gleichheit) zur Grundlage einer kulturalistischen Politiktheorie wird (4.3.1)*. Im zweiten Abschnitt wird auf zwei Ebenen dargelegt, was unter jener *Kultur der Kontingenz (4.3.2)* zu verstehen ist. Unter *Spur des Misstrauens (4.3.3)* gilt es den eingeschriebenen Aporien nachzugehen und damit auf die Problematisierung in Teil III hinzuleiten.

4.3.1 Zwischen Freiheit und Gleichheit

Ist es das Ziel dieses Abschnittes, ein Paradigma der »Politik der Ungewissheit« zu extrahieren und damit in gewissem Sinne eine Eigenständigkeit zu behaupten, ist es hilfreich, sie gegen vorherrschende Paradigmen abzugrenzen. Solcher Art Paradigmen oder Ismen (Poststrukturalismus, Marxismus, Republikanismus, Liberalismus etc.) finden sich mannigfaltig, es ist jedoch aus historischen als auch analytischen Gründen sinnvoll, auf eine prominente Debatte des letzten Drittels des 20. Jahrhunderts Bezug zu nehmen. Gemeint ist die Debatte zwischen Liberalismus und Kommunitarismus[37], welche immer noch Aktualität besitzt.

Kern des Streites zwischen beiden Positionen war, so Forst in dem Versuch einer deskriptiven Beobachtung der Auseinandersetzung, zum einen der Streit über die anthropologischen Voraussetzungen politischer Theorie, zum anderen, und daraus abgeleitet, die Frage nach der Art der Gerechtigkeitsprinzipien, nach denen Gesellschaft zu ordnen sei (vgl. Forst 1995: 181ff.)[38]. Während in Bezug zur Anthropologie die Liberalen von dem einzelnen Individuum ausgingen, welches möglichst seine individuellen

36 Siehe Tagung »Modelle radikaler Demokratie«, 23.-27.09.2019 an der Friedrich-Schiller-Universität Jena sowie »Institutionen des Politischen. Theorie und Kritik«, 13.-15.03.2019 an der Universität Wien.

37 Eine andere Variante wäre, von Republikanismus zu sprechen. Der Fokus liegt in den letzten Jahren auf einem Vergleich mit diesem Diskurs (vgl. beispielhaft Thiel/Volk 2016). Der Grund für die vorliegende Auswahl ist der Fokus auf die Begriffe Freiheit und Gleichheit, welche im philosophischen Diskurs maßgeblich von der Debatte Liberalismus-Kommunitarismus aufgegriffen werden.

38 Forst spricht von vier Kategorien, die in diesem Abschnitt zu zweien zusammengefasst wurden.

Rechte gegenüber der Gesellschaft verteidigt sehen will, argumentierten die Kommunitaristen gegen ein solch atomistisches Personenbild, welches in seiner Konsequenz nicht zu halten ist und zudem zum Auseinanderfallen von Gesellschaft führe. Die liberale Seite, in der Denktradition Kants, versuchte universale (Rechts-)Prinzipien zu begründen. Bis heute gilt als wichtigster Vertreter Rawls mit seinem Werk *Eine Theorie der Gerechtigkeit* (Rawls 2017), welches nur das Verfahren bestimmt (als Schleier des Nichtwissens), durch welches sich allgemeingültige »Gerechtigkeitsprinzipen« erzielen lassen. Für Sandel, MacIntyre sowie Taylor[39], Vertretern des Kommunitarismus, ist dagegen das Individuum gesellschaftlich konstituiert und seine Prinzipien sind somit bereits Folge gemeinschaftlicher Lebenspraxis. In Anlehnung an die aristotelische Tradition sind es die gemeinsamen Vorstellungen des »Guten«, welche für Gerechtigkeit entscheidend sind. Der Liberalismus muss sich folgend den Vorwurf gefallen lassen, dass sein Fokus auf (negative) »Freiheit« zu einem Zerfall notwendiger solidarischer Bindungen innerhalb der Gesellschaft führe, während der Kommunitarismus mit seinem Fokus auf »Gleichheit« sich unter dem »Vorwurf der Polis und Gemeinschaftsromantik« (Forst 1995: 181) in seinem Homogenisierungszwang als problematisch erweist. Natürlich sind die einzelnen Ansätze der Paradigmen stark binnendifferenziert und nicht jede:r Autor:in teilt alle Annahmen seiner Theoriepartner:innen. Das grundlegende Verhältnis von Freiheit und Gleichheit als Spannungsverhältnis bestimmte jedoch insgesamt die jeweilige Schwerpunktsetzung des Diskurses.

Aus der bisherigen Lektüre ist offensichtlich, dass das von mir so bezeichnete und diskutierte Paradigma *Postmoderner Sozialphilosophie* beide Fehler zu vermeiden versucht. Es will keine zwanghafte Homogenisierung, aber auch keinen desinteressierten Individualismus. Es ist deshalb auch nicht verwunderlich, dass sich für alle drei Autoren entweder in eigenen Werken oder in der Sekundärliteratur Aussagen finden (vgl. Reese-Schäfer 2002; Marchart 2001: 4ff; Müller 2014a: 305-356), die die Autoren zu der Debatte in Stellung bringen und meist von einem Zwischenweg, im Falle Rortys von einem »kommunitarischen Liberalismus« (Müller 2014a: 305), sprechen.[40] Marchart geht sogar so weit, dass er im Anschluss an Quentin Skinners Interpretation von einem »dritten Strang« spricht (vgl. Marchart 2001: 4; nachzulesen in Skinner et al. 2009). Unter dem Begriff des Republikanismus sieht er Optionen vereint, deren Familienähnlichkeit darin besteht, dass sie die Frage nach dem Grund von Gemeinschaft offenhalten. Sie sind damit bewusst nicht mit der kommunitaristischen Gruppe gleichzusetzen und werden von Autor:innen vertreten wie Castoriadis, Lefort, Laclau, Mouffe oder früh im deutschsprachigen Raum Rödel, Frankenberg und Dubiel (Rödel/Frankenberg/Dubiel 1990). Entscheidendes Merkmal der Autor:innen ist die Übereinstimmung mit der Kontingenzthese des Sozialen, weshalb Marchart von einer »antifundationalistischen Neuformulierung des Republikanismus« (Marchart 2001: 5) spricht. Welche Konsequenz hat die Kontingenzthese für das Paradigma

39 Vertreter sind Alasdair MacIntyre, Michael Walzer, Benjamin R. Barber, Charles Taylor, Michael Sandel und Amitai Etzioni.

40 Dass die vorgestellten Ansätze zwischen beiden Positionen chancieren, bestätigt auch die Auseinandersetzung im Handbuch *Radikale Demokratietheorie* (vgl. Comtesse/Flügel-Martinsen/Martinsen 2019: 730-764).

des Liberalismus und Kommunitarismus und an welchen Merkmalen lässt sich die Eigenständigkeit bestimmen?

(i) Es ist offensichtlich, dass in Bezug auf die anthropologische Ausgangslage Marchart, Bauman und Rorty nicht an die Idee eines losgelösten Selbst mit privatisierter Entscheidungskompetenz glauben. Sie stimmen in diesem Sinne der kommunitaristischen These, vor allem vorgetragen von Sandel und Taylor, zu, welche individuelle und kollektive Identität nur als Einheit denken kann. Auf »begründungslogischer Ebene« (Müller 2014a: 305) mit dem Fokus auf *Gleichheit*, so Müller über Rorty, sind sie Kommunitaristen.

Während allerdings die Kommunitarist:innen daraus schließen, die vorhandenen normativen Prinzipien zur Ausgangslage zu nehmen, müssen für Rorty, Bauman und Marchart auch diese als kontingent bewusst gemacht werden. Der Grund von Gemeinschaft ist nicht einfach im Erhalt des Sozialisationskontextes zu suchen, sondern muss immer wieder neu hergestellt werden. Es gibt keine feste Idee des Guten. Mit Derridas »im Kommen« wird Gemeingut und Demokratie ein unmögliches Gut, welches gerade in seiner Festsetzung verschwindet. Wie zu sehen war, bedeutete das nicht, dass gar keine Grundlagen mehr vorhanden sind und Relativismus und Nihilismus die neuen Leitprinzipien darstellen. Vielmehr, so Marchart, steckt in der *Anerkennung der Kontingenz* ein »überraschender (und oft missverstandener) Optimismus, weil sich dadurch das »Freiheitspotenzial einer letztlich ungründbaren Gesellschaft« (Marchart 2001: 5f.) gründet. Erst unter der Annahme einer »konfliktuellen« Natur aller sozialen Beziehungen ist Freiheit möglich. Wir haben hier gesehen, dass sich die Autoren in der Auslegung des Konfliktpotentials durchaus unterscheiden. Doch auch, wenn sich Rorty und Bauman für die Befürwortung des Dialoges aussprechen, geht dieser Befürwortung die Idee des Konfliktes als Prämisse voraus.

(ii) Es wird somit, trotz Ablehnung der liberalen Prämissen, *Freiheit als oberstes Gut* aufrechterhalten. Interessanterweise bezieht sich Marchart an genau dieser Stelle auf die Theorie Baumans, welcher aufbauend auf Kontingenz und Konflikthaftigkeit einen positiven Freiheitsbegriff vertritt, denn:

> Positive Freiheit bedeutet hier Ermächtigung zur Partizipation und Gestaltung der eigenen Lebensbedingungen. Positive und negative Freiheit – »the individual's liberty from interference and the citizen's right to interfere« – schließen einander nicht aus, sondern sind die beiden »Beine«, auf denen die Republik ihre Balance sucht: »two legs – the republic would not walk straight without either.« (Marchart 2001: 5)

Freiheit heißt dann nicht mehr als frei sein von arbiträrer Beherrschung durch die Möglichkeit zur Teilhabe. Bauman polemisiert und radikalisiert darauf aufbauend die Kritik an der kommunitaristischen Idee des Gemeingutes. Wie er am Beispiel des Erhalts französischer Sprache und Kultur in Kanada deutlich macht, ist diese durch zwanghafte Freiheitseinschränkung gekennzeichnet. Für ihn ist die Suche nach zu bewahrenden Identitäten ein Rückfall in den Nationalismus, bei dem die »Qual der ständigen Ungewissheit der postmodernen Risikogesellschaft […] durch Billigangebote der Orientierung abgemildert werden [soll]« (Reese-Schäfer 2002: 331). Solidarität kann nicht auf

Kosten zwanghafter Freiheitseinschränkungen realisiert werden. Empfohlen wird deshalb ein Navigieren zwischen liberalen und kommunitaristischen Komponenten, bei dessen Darstellung sich Bauman der Gedanken Rortys bedient.

Wie bereits angemerkt, teilt Rorty zunächst die kommunitaristische These eines gesellschaftlich Guten und nicht universal bestimmten Gerechten (Ethnozentrismus). Aus der Unmöglichkeit, aus der eigenen Sprachgemeinschaft herauszutreten, spricht er sich für den Erhalt liberaler demokratischer Gesellschaften und deren Normen aus. Diese sind mit individualistischem und freiheitlichem Denken verklammert, nur geht die Wertschätzung dieses Denkens nicht auf die Idee eines kommunikationslosen Selbst mit gegebenen Rechten zurück, sondern nur von der pragmatischen Akzeptanz der Argumente aus.[41] Genau jene Akzeptanz ist aber die Anerkennung, dass sie Produkt eines politischen Prozesses sind und eben nicht religiöser, statisch-kultureller oder vernunftstheoretischer Natur. Die so zu bewahrende Kultur ist die *Kultur der Selbstentfremdung und Kontingenzeinsicht*. Rorty kann also höchstens vorgeworfen werden, dass er in Bezug zur Kontingenzakzeptanz ein idealisiertes Bild der amerikanischen Demokratie zeichnet. Marchart als auch der gegenwärtige radikaldemokratische Diskurs zweifeln gerade an dem Vorhandensein einer solchen Kultur.

(iii) Wenn Bauman sich bei der Artikulation des Zwischenweges auf Rortys »ironische Erzählform« beruft, dann, weil diese trotz Individualismus verlangt, »permanent in der Lage zu sein, die eigene Stellung, wenn auch mit einem gewissen Wohlwollen sich selbst gegenüber, zu relativieren« (Reese-Schäfer 2002: 337). Was es nach Rorty zu erhalten gilt, sind die gemeinsam geteilten Hoffnungen. Diese Hoffnungen sind maßgeblich dadurch ausgedrückt, dass die demokratische Praxis die Möglichkeit der Veränderung offenhält. Die Hoffnungen basieren also nicht auf einem bestimmbaren Grund, sondern sind Ergebnis der Leerstelle, wie Marchart sagen würde, des fehlenden Grundes. Die kommunitaristische Solidarität kann nur in der Akzeptanz nicht geteilter Positionen und in der marchartschen Ungründbarkeit der Gemeinschaft verortet sein. Dies kann freilich als Taschenspielertrick wirken, wenn die verbindende Gemeinsamkeit darin fußt, dass es keine bindende Gemeinsamkeit gibt, sondern nur die Freiheit zur Partizipation und Veränderung. Um das zu gewährleisten, kann nur ein unbestimmter, aber positiv besetzter Begriff von Zukunft leitend sein. Eine Verwirklichung von Utopie, Demokratie oder Gerechtigkeit bleibt auf diesem Weg ausgeschlossen. Politische Philosophie im Dienst der Demokratie, so Müller über Rorty, »wird als eine Technik gesehen, um Altes und Neues miteinander zu versöhnen, das heißt, unser moralisches Vokabular so neu zu weben, dass es neue Überzeugungen aufnehmen kann, und dass sich alte und neue Überzeugungen befruchten können, statt gegenseitig zu behindern« (Müller 2014a: 327). Die *Melange von Freiheit und Gleichheit* wird dadurch möglich, dass jedes Individuum auf Basis von Entzweiung und Selbstentfremdung existiert und durch diese die Möglichkeit als auch das Recht auf Teilhabe zugesprochen bekommt, gleichzeitig jedoch dieses nur unter dem solidarischen Prinzip der Entzweiung und Selbstentfremdung verwirklichen kann. So wie

41 Es gehört mittlerweile zum Common Sense, dass Ontologie nicht mit Normativität verbunden sein muss. Eine ausführliche Diskussion findet sich bei Taylor (Taylor 1995).

der Zwang verschwindet, etwas sein zu müssen (Identität), wächst der Raum, etwas selbstbestimmt sein zu können. Ein »Können«, welches sich aber nur als ständige Praxis artikulieren kann, weil die Selbstbestimmung wiederum in ihrer Festlegung der Selbstentfremdung unterliegt. Die Idee der Gerechtigkeit wird so zur Idee des Guten. Étienne Balibar prägte in seiner Rekonstruktion der historischen Bedingungen von Freiheit und Gleichheit seit 1889 dafür den Begriff der »Gleichfreiheit« (Balibar 2012), denn die Gleichheit besteht im Recht auf Politik und damit Freiheit.

Mit der nachweislichen Verbindung der Autoren untereinander, aber auch mit der hier durchgeführten Analyse, lässt sich zeigen, dass der Gedanke ständiger Infragestellung und Freiheit durch Partizipation auf der Akzeptanz des narrativen Charakters des Selbst fußt. *Die Analyse zeigt, dass das vorgestellte Gedankengebäude als Theorie der Subjektivierung zu denken ist.* Subjektivierung ist dabei als soziale Praxis aufzufassen, die, wie sollte es anders sein, nur als Praxis zu denken ist, als Spiel der Differenz zwischen Selbstentfremdung und Selbstbestimmung (vgl. Alkemeyer 2013; Reckwitz 2020). Es lässt sich eine solche Theorie nur von »unten«, nur durch die »Einsicht in Kontingenz« denken. Um es mit Jaeggis Untersuchungen zur Entfremdung zusammenzufassen, kommt mit der »entfremdungstheoretischen Perspektive in den Blick, was man die materialen Verwirklichungsbedingungen von Autonomie nennen kann. (Jaeggi 2016: 279).

Weil, so die anschließende These für diesen Abschnitt, so viel an der umschriebenen Einsicht oder Bewusstseinsform hängt, lässt sich von »Kulturpolitik« sprechen. Eine solche Lesart ist hauptsächlich von Rorty bekannt, aber ebenso adaptiv für Bauman und Marchart, weil auch diese dieselben Prämissen teilen. Wie im Folgenden gezeigt werden soll, ist das Paradigma deshalb als *kulturalistische Politiktheorie* zu verstehen.

4.3.2 Kultur der Kontingenz und »therapeutisches Motiv«

Der Begriff der Kultur erfreut sich aktueller denn je großer Beliebtheit, aber auch Strittigkeit. Während er zum einen als freiheitlicher Gestaltungsraum des Menschen begriffen wird, wird er anderseits als der Ort freiheitseinschränkender Bindungen verstanden. Ein darauf aufbauender kulturalistischer Politikbegriff unterliegt deshalb umso mehr keiner klaren Bestimmung. Grundsätzlich gilt, dass sowohl philosophisch[42] als auch sozialwissenschaftlich[43] Kultur sich auf Wissens- und Deutungsbestände des Menschen bezieht, welche wiederum »seine Wahrnehmungen und Handlungen nicht nur prägen, sondern bedingen« (Arbeitskreis Kultur- und Sozialphilosophie 2013: 7). Auf allgemeiner Ebene wird ein kulturalistischer Politikbegriff also vor allem von einem besonderen Einfluss dieser Sphäre ausgehen.

Die diesbezüglichen Forschungsstände reichen weit in die politische Ideengeschichte zurück, erlangten aber ausdrücklich durch die Erfahrungen des frühen 20. Jahrhundert als auch die theoretischen Errungenschaften gegen Mitte und Ende

42 Hier wirkt bis heute Cassirers Kulturtheorie prägend.

43 Maßgeblich geprägt durch das Werk *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit* (Berger/Luckmann/Plessner 2018).

des 20. Jahrhunderts, bezeichnet als »cultural turn« (Schwelling 2001; Mergel 2011), Aufmerksamkeit. Dabei ist es hilfreich, *den kulturalistischen Politikbegriff durch zwei Abgrenzungen von anderen Ansätzen abzustecken* (*i*) und dann seine *Funktionsweise im Paradigma postmoderner Sozialphilosophie zu extrahieren (ii).*

(i) *Zum einen* ist er nicht mit dem Begriff der »Politischen Kultur« gleichzusetzen. Unter dem Begriff der politischen Kultur galt es zwar, die Einstellungen der Bürger:innen zu dem politischen System zu erforschen, sie wurde aber hauptsächlich als ein Teilgebiet des Einflusses und der Legitimität der aktualisierten Politik verstanden, nicht als deren Quelle selbst. Kulturpolitik meinte die staatliche Steuerung von Kultur und deren Erforschung in dem Bereich kultureller (finanzieller) Förderung, aber auch den zu vermittelnden Inhalten, wie beispielsweise dem Bereich der Erinnerungskultur. Kulturalistische Ansätze setzten den Fokus zentraler, indem Kultur zum entscheidenden Prägungsmoment und Ermöglichungsmoment des Politischen wurde. So behandelt beispielsweise der Sammelband Die andere Seite der Politik: Theorien kultureller Konstruktion des Politischen Kultur als »zentrales Medium politischer Wirklichkeitserfassung und Wirklichkeitskonstruktion«, welches »politische Handlungsspielräume eröffnen bzw. verschließen kann.« (vgl. Hofmann/Martinsen 2016: Beschreibung des Forschungsvorhabens) Folgend lässt sich Reckwitz zustimmen, wenn er schreibt:

> Die Analysen der Politik aus der kulturtheoretischen Perspektive betreiben keine bloße Ergänzung des legitimitäts- und steuerungstheoretischen Analyserahmens durch eine Berücksichtigung des »Überbaus« von Ideen und Symbolen […]. Die kulturtheoretische Perspektive zielt vielmehr auf eine Umstülpung des Bildes moderner Politik selbst ab, indem sie jene Strukturen des Politischen bewusstmachen will, die in der liberalen Selbstbeschreibung als selbstverständlich vorausgesetzt oder marginalisiert werden. (Reckwitz 2004: 34)

Zum anderen stehen kulturalistische Ansätze rationalistischen Ansätzen gegenüber. Wie das eben dargelegte Zitat zeigt, wird nicht davon ausgegangen, dass Politik dann verstanden ist, wenn allein über die institutionelle Regelung der aufeinandertreffenden, intentional handelnden Akteure gearbeitet wird. In der Präferenz von materiellen Faktoren entscheiden sie sich für die Präferenz ideeller Faktoren, gleichwohl mit materieller Wirkung. Im Text wurde diese These bereits anhand der klassisch postmarxistischen Gegenüberstellung von Unter- und Überbau diskutiert. Es ließ sich zeigen, dass die Umformung des Überbaus, eben nicht dessen bloße Berücksichtigung, den zentralen Theoriekern bildet; eine These, die auch methodisch Zustimmung fand. Der »cultural turn« wird nicht zufällig einem postmodernen Autor:innenspektrum zugerechnet, welches insbesondere den Rezeptionszusammenhang der analysierten Autoren bildet. Als theoretischen Kern ließen sich konstruktivistische, antiessentialistische sowie rationalitätskritische Aspekte bestimmen. Zudem weisen die Forschungen der Autoren starke Verbindung zur Kulturforschung Fragen von Kultur und Ästhetik überhaupt auf und damit zu etablierten Paradigmen der Kulturwissenschaften. Wenn die Einstellungen des Mitglieds einer Gemeinschaft, dessen »kognitiv-normative Landkarte« (Helms/Jun 2004: 314) zum zentralen Motor erklärt wird, dann ist auch mit dem Wunsch auf Veränderung dort anzusetzen. Es lässt sich deshalb und gegen Marchart immer noch von

einer individualethischen Position sprechen, auch wenn sie zu ihrer Umsetzung sozialethischer Mittel bedarf, weil die Idee des Individuums im Sozialen aufgelöst wird.

(ii) Für die Funktionsweise einer solchen »Kulturpolitik« als Kultur der Kontingenz kann zwischen zwei Ebenen, einer *systematisch-formalen* als Argumentationsschema und einer *kulturell-normativen* als Konzeption jener Praxis unterschieden werden:

Auf der *systematisch-formalen Ebene* kann im Anschluss an die eben getroffenen Anmerkungen von einem gleichbleibenden Argumentationsschema gesprochen werden.

Erstens: Es wird gezeigt, dass die normativ anleitenden Begriffe der Theorien, Solidarität und Politisierung immer auf die Kontingenzbegriffe (Kontingenz, Ambivalenz, Differenz) zurückgeführt werden, für die das Politische dann zum sozialphilosophischen Äquivalent wird. Die Folge ist nicht nur, wie dargestellt, ein Verweis der Begriffe aufeinander oder deren Gleichsetzung, sondern deren Rückführung auf *Praxis als dauerhaftes Verhältnis zweier sich negierender, aber bedingender Momente* (Freiheit und Gleichheit, Selbstentfremdung und Selbstbestimmung, Politik und Solidarität etc.). Die Konzepte sind analog gebaut zu den in der Einleitung dargelegten Bedeutungsdimensionen von Kontingenz als Spiel zwischen Gründen (Bestimmtheit) und Negation (Unbestimmtheit). Radikaler gesprochen, alle dargelegten Begriffe sind Kontingenzbegriffe.

Zweitens: Rein formal betrachtet ist die Antwort auf die Frage »Wie kommt es zu einer normativen Aufwertung von Kontingenz und Entfremdung?« folgende: *Sie wird vollzogen durch Darstellung des Normativen als kontingent.* Durch den Wegfall des Nicht-Kontingenten wird sich der Idee einer substantialistischen Befreiung und Einheit entledigt. Der hier verborgene Formalismus und Eigenwert des Neuen und Marginalisierten wird Ausgangsmoment der in Teil III folgenden Kritik sein.

Drittens: Übrig bleibt das Argument, dass die Einsicht in den ontologischen Status der menschlichen Welt (als einen ungewissen und damit politischen) sowie die Einsicht in das menschliche epistemologische Verhängnis (keine sichere Erkenntnisgrundlage als Garant gesellschaftlicher Ordnung entdecken zu können) ein gerechteres, weil reflexives Miteinander ermöglicht. *Das so verinnerlichte »Lob der Entzweiung« kann also nicht unsere Welt verändern, aber die Art und Weise, wie wir mit ihr umgehen und von ihr betroffen sind*. Kern ist das durch die spezifische Theorie der Subjektivierung konzipierte »therapeutische Motiv«. Mit Therapie wird in Ansschluss an Rorty und Adorno[44] die These vertreten und den analysierten Autoren unterstellt, dass die theoretische Auffassung der Welt bereits Auswirkungen auf die Praxis hat, auf die Art und Weise, wie sich ein Subjekt in der Welt verhalten wird.[45]

Auf der *kulturell-normativen Ebene* ist Kontingenzeinsicht nicht nur deskriptiv, sondern auch normativ zu fassen. Die Bestimmung ist nicht einfach vorzunehmen, bestand, wie im vorherigen Abschnitt gezeigt, die Kultur ja gerade nicht in einer fes-

44 Adorno war immer der Meinung, dass Theorie und Kritik in der Lage seien, gesellschaftliche Veränderungen herbeizuführen. In *Keine Angst vor dem Elfenbeinturm* schreibt er: »Es hat sich unzählige Male in der Geschichte ereignet, daß gerade Werke, die rein theoretische Absichten verfolgten, das Bewßtsein und damit auch die gesellschaftliche Realität verändert haben.« (Adorno 2003: 404)

45 Eine gute Erläuterung des Zusammenhanges von Theorie und Praxis findet sich in der Darstellung von Žižeks Philosophieverständnis bei Heil (vgl. Heil 2010: 17-19).

ten Substanz, die es in kommunitaristischer Manier aufrechtzuerhalten gilt. Vielmehr sind es Begriffe des Unbestimmten und Prozesshaften, die leitend sind. So sagt Tobias J. Knoblich durchaus problematisierend über jene theoretische Tendenz: »Der ganze Postmoderne-Diskurs lebt von der Dekonstruktion der Gewissheiten und einer ›Kultur ohne Zentrum‹.« (Knoblich 2018: 69) Dennoch war es Bestandteil der bisherigen Analyse, besonders auf dieser Ebene zu einer konkreteren Bestimmung beizutragen. Aus der Metaperspektive verwendeten die Autoren die Idee eines *Kontingenz- und Selbstentfremdungssinnes*, welcher sich anhand von vier Dimensionen verdeutlichen lässt.

Die *erste* Dimension bezieht sich auf die *Dimension der praktischen Vernunft* und damit auf die Fähigkeit moralischer Urteilskompetenz. Grundsätzlich wird angenommen, dass bei unmöglicher Subsumtion des Partikularen unter das Allgemeine unsere moralische Urteilsfähigkeit immer wieder neu gefordert ist. Gerade Bauman sprach sich für ein gesteigertes Verantwortungsbewusstsein durch die praktische Klugheit des individuellen Urteilens aus. Ziel ist eine Fähigkeit der erfolgreichen Kommunikation »ohne Rekurs auf bereits gemeinsame Bedeutungen und übereinstimmende Interpretationen herzustellen« (Bauman 2000: 288). Soll heißen, die Akzeptanz des Anderen zu erzeugen ohne den Zwang auf Gleichheit und Übereinstimmung. Rorty und Marchart beziehen sich auf die antike Idee der Phronêsis und der Wiederaufnahme bei Arendt. Auch hier wird angenommen, dass es nicht gilt, normative universale Gültigkeit zu erlangen, sondern die eigene Position zugunsten einer fremden Position zu verlassen. Marchart fast so zusammen: »Wenn kein anderer Grund zu Verfügung steht als die irreduzible Pluralität der öffentlich Handelnden, dann besteht laut Arendt (1982) die dem Politischen entsprechende Form des Urteilens in der multi-perspektivischen Auseinandersetzung des Aus-der-Position-der-anderen-Denkens.« (Marchart 2001: 8)

Die *zweite* Dimension, die sich aus diesem Denken ableitet, ist die *Dimension ästhetischer Bildung*. Das Ästhetische ermöglicht zu verstehen, wie Allgemeinheit postuliert werden kann, ohne diese eindeutig bestimmen zu müssen. Weil Menschen in der Lage sind, sich vorzustellen, wie andere urteilen würden und könnten, fließt diese Vorstellung in das eigene Urteil mit ein und ermöglicht so »Gemeinsinn« als politische Fähigkeit. Anerkennung besteht nicht aufgrund von zwingend gleichen Urteilen, sondern sie ist Anerkennung des Anderen als ästhetisch Urteilendem. Ursächlich hierfür, und das spiegelt sich auch in gegenwärtigen Ästhetiktheorien (vgl. Seel 1996: 23; Fenner 2000: 485ff.), ist, dass ästhetischer Bildung, ästhetischen Erfahrungen und ästhetischer Wahrnehmung[46] eine besondere Qualität als Reflexionsinstanz zugeschrieben wird (vgl. Welsch 1996; Seel 1996; Menke 2014), zu belegen versucht. Eine diesem Denken zugeordnete gesteigerte Aufmerksamkeit und Wachsamkeit für das nicht Wahrgenommene ist dann gesteigerte Anerkennung »des Übersehenen, Überhörten, Unerhörten« (Welsch 1996: 132) und führt zur Pluralisierung der Sichtweisen und zur »Reduktion von Dominanzansprüchen« (Marchart 2016: 347). Es ist der Bruch mit Objektivität als auch Wahrheit, welcher sowohl die eigene Position als weniger überlegen gegenüber den anderen Positionen kennzeichnet als auch Anerkennung für diese andere Position fordert. Um es in postfundamentalistischem Sprachgebrauch zu formulieren: Ästhetik ist Einsicht in Kontingenz.

46 Analyse des Einflusses unserer Wahrnehmung auf Ethik, meist unter dem Begriff der Aísthēsis.

Die *dritte* Dimension ist die *Dimension des Denkens in Kategorien* des *Politischen*. Weil Kontingenzbewusstsein die Vorstellung ist, unter denen Begriffe und soziale und normative Tatsachen als Produkt menschlicher Praxis erscheinen, werden sie durch diese Praxis veränderbar. Mit der Dimension des Politischen wird angezeigt, dass prinzipiell alles Gegenstand öffentlicher Auseinandersetzung werden kann. Ein solch emanzipativer Vorgang wird mit Eigenwert verbunden, weil, wie gezeigt werden konnte, er die Praxis der Solidarität umfasst oder sogar mit ihr identisch ist. Der emanzipatorische Gehalt liegt in der aktivierenden Kraft von Kontingenzeinsicht. Unter der Bedingung notwendiger Entzweiung gibt es immer einen Drang nach Verbesserung, der durch das erweiterte Möglichkeitsverständnis Zuspruch erhält. Entscheidend ist, dass die Aktivierung als Befreiungs- und Selbstbestimmungsprozess gedacht wird. Nur im Politischen ist es daher möglich, Gesellschaft mit Selbstbestimmung zu verbinden und Legitimität durch Praxis zu erzeugen.

Die *vierte, affektive Dimension* ist vielmehr Bestandteil der ersten drei Dimensionen als eine eigenständige Kategorie. Mit affektiv steht der Bezug zur menschlichen Sinnlich- und Empfindsamkeit innerhalb seiner Wahrnehmungsstruktur. Ohne uns auf ausführliche Wiederholungen einzulassen, wird die kognitive Sensibilisierung auch als affektive Sensibilisierung begriffen, indem die Fähigkeit der Wahrnehmung von Leid zu einer stärkeren Form des Mitleids beiträgt, welche wiederum unser moralisches und politisches Verhalten prägt. So sind es auch Emotionen, die als Auslöser politischer Aktivierung in Betracht gezogen werden. Es wurde darauf aufmerksam gemacht, dass diese naturalistische Tendenz in Verbindung zu den therapeutischen Motiven der Theorien steht und damit eine reflexive Ebene beinhaltet.

Ziel einer »Kulturpolitik der Kontingenz« ist es, die Häufigkeit des in den Dimensionen dargelegten Denkens und Fühlens zu fördern. Immer handelt es sich dabei um Umschreibungen ein und derselben Form des Denkens, die je nach Fokus der Arbeiten für die Beschreibung des »therapeutischen Motives« herangezogen werden. Der in der *systematisch-formalen* Ebene vollzogene Rückzug zur Praxis und zum Spiel wird auf der *kulturell-normativen* Ebene als Kontingenzsinn durch die vier Dimensionen dargestellt. Einsicht in Ungewissheit, das Gewahrwerden der Fehlbarkeit und Endlichkeit menschlicher Existenz werden zur positiven Grundlage der postmodernen Sozialphilosophie, die gerade darin bestehen muss, diese Struktur sichtbar zu machen und Anerkennung für diese zu ermöglichen und zu fördern.

4.3.3 Spur des Misstrauens

Bereits die Schwierigkeit in der Darstellung des Paradigmas macht deutlich, dass es nicht ohne Probleme ist. Der Universalismus der Kontingenz trifft zwangsweise auch auf das vorgestellte Paradigma zu.

Insofern führt der so geschilderte Standpunkt einer zu initiierenden Kultur der Kontingenz als Angelpunkt »Politik der Ungewissheit« zu einer aporetischen, wenn nicht gar absurden Situation. Vertreten und verlangt wird eine normative Haltung, die darin besteht, keinen festen Standpunkt einnehmen zu können (Normativitätsvorwurf). Allzu gern wird jenes Problem unter den Begriffen des Relativismus und der Beliebigkeit abgetan und die Postmoderne allgemein zum Verursacher aktueller Kri-

sen der Postfaktizität ausgerufen. Weil die Kultur der Kontingenz nur in dem negativen Moment der Subversion, also Kritik und Protest und letztlich in Selbstbefragung und Selbstentfremdung gründet, ist es gar nicht möglich, einen positiven Standpunkt einzunehmen. Aus Kontingenz kann nichts mit Notwendigkeit folgen, erst recht keine normative Position. Es kann deshalb der Eindruck aufkommen, die so vorgenommenen Beschreibungen seien nichts anderes als der banale Versuch, darzulegen, dass die Welt (egal, ob natürliche, soziale oder politische) nicht bestimmbar ist. Bei allen Bemühungen um Dekonstruktion wären solche Theorien immer noch an Wahrheit orientiert, weil sie trotz Bewusstsein über die epistemischen Schwierigkeiten der Wahrheitssuche etwas Wahres sagen wollen. Das Ergebnis ist die sprachliche Fassung jener Ambivalenz als Beschreibung des Politischen. Die so entworfene ontologische These ist dann tatsächlich »neutral«, weil sie in Unbestimmbarkeit verweilt.

Dass es an dieser Stelle zu einfach wäre, die Theorien als basale und damit aber auch banale Thesen abzutun, zeigt sowohl die Aktualität der Diskurse der letzten Jahre als auch die hier vorgenommene Rekonstruktion des eigentlichen Argumentes. Die positive Umwertung liegt nicht nur darin begründet, dass es sich um ein Spannungsverhältnis von Gründung und Entgründung handelt, sondern, dass Kontingenzeinsicht eine »therapeutische und moralische« Qualität zukommt. Diese bestand, wie wir gesehen haben, in der nicht angsteinflößenden, sondern befreienden Wirkung von Kontingenzeinsicht sowie dessen solidarisierender und politisierender Dimension. Dass es sich bei der Betonung von »Therapie« nicht um bloßen Philosophismus handelt, wird in einer weitreichenden Ideengeschichte, die von Sokrates' »Erkenne dich Selbst« bis zu den Analysen des Existentialismus reicht, deutlich. Entzweiung und Entfremdung werden nicht nur als Verlust, sondern auch als Gewinn begriffen.

Auch den diskutierten Autoren ist deshalb ein Misstrauen gegenüber der eigenen Position nicht unbekannt. Es ließ sich zeigen, wie Rorty sowohl an der politischen Kraft der »strong poets« und den Voraussetzungen für Kontingenzeinsicht zweifelt, wie Bauman in seiner Kritik der postmodernen Konstellation auch in diesen Fehlentwicklungen entdeckt und wie Marchart unter dem Stichwort »non sequitur« grundsätzlich an der Gewissheit irgendeiner Schlussfolgerung aus der Kontingenzthese zweifelt. Der Zweifel ist methodisch nur konsequent. Unter den ontologischen und epistemologischen Annahmen von Kontingenz, Ambivalenz und Differenz können diese nicht für die eigene Position aufgehoben werden, sondern finden auch dort Anwendung. Um dem Misstrauen nachzugehen, bietet sich auch hier an, die im vorherigen Abschnitt vorgenommene Aufteilung in eine *systematisch-formale* und eine *kulturell-normative* Ebene wiederaufzunehmen.

(i) Das Kernargument der ersten Ebene wurde im Prinzip schon aufgegriffen. Es ist eine logische und argumentative Tatsache, dass aus der These der Kontingenz des Sozialen nichts zwingend folgt. So auch Marchart: »Wo nichts mit Notwendigkeit folgt, ist jede sinnvolle Konsequenz nur eine *regulierte Inkonsequenz*.« (Marchart 2016: 249) Allen drei Autoren ist bewusst, dass sie dieses Moment nicht aufheben können. Umso plausibler ist es, dass sie sich im Zusammenhang einer Tradition der Rationalitätskritik begreifen und eine rein kausallogische Erklärung für nicht sinnvoll erachten. Die dargestellte Differenz zur »Dialektik der Aufklärung« verdeutliche das Nichtinteres-

se einer formalen Auflösung der Entfremdungstheoreme und damit der Möglichkeit, eine Form der Einheit denken zu können. Allein im Moment ständiger Praxis (Praxisvorwurf), ob auf individueller oder gesellschaftlicher Ebene, lässt sich deren Anspruch reformieren. Zur zentralen Einsicht gehört, dass sich die normativen Forderungen des sozialen Lebens nicht mehr begründungslogisch darlegen lassen, eine Einsicht, die, wie im Falle von Rortys Wechsel zur Literaturwissenschaft, auch deren Biographien und Arbeiten auszeichnet. Gesprochen wird von dem Wechsel zu einer therapeutischen Ebene oder bei Marchart zum Moment der Plausibilisierung und dem Urteil der praktischen Klugheit. Die Wirkkraft der Argumentation liegt also nicht mehr in ihrer logischen Stringenz, sondern in den durch sie eröffneten Selbstheilungskräften. Das soll nicht heißen, dass die Arbeiten in sich völlig inkonsequent sind. Sie münden nur in Konzepten oder Begriffen, die wie Demokratie, Solidarität, Politisierung oder Gerechtigkeit nur »im Kommen«, und demnach immer unterbestimmt sind. Sie versuchen somit, in sprachlicher Form der Inkonsequenz Herr zu werden.

(ii) Viel spannender jedoch als der systematische Aspekt ist die Frage, wie plausibel die Position auf der »kulturell-normativen« Ebene tatsächlich erscheint; ein Misstrauen, welches den Arbeiten selbst inne liegt, wenn Rorty und Bauman bewusst fragen, wie effektiv ein Sozialisationsprozess zu denken ist, der sich von seiner Sozialisation ständig entfremdet. Die Skepsis bezieht sich vor allem auf die Frage, wie aushaltbar die dekonstruktiven Züge sind, denn auch wenn der Kritik an Wahrheit, ontologisch gesprochen, Wahrheit zukommt, sagt dies noch nichts über die praktischen Zumutungen aus, die es zu bewältigen gilt. Nicht umsonst kommt, wie im Falle Rortys, die Frage nach den Voraussetzungen auf, unter denen Kontingenzeinsicht als Zumutung denkbar ist. Das so dargelegte Narrativ der Toleranz und einer Fremden gegenüber aufgeschlossenen Identität kann, so resümiert er, wahrscheinlich nur »von Menschen ausgebildet werden, welche es sich leisten können, zu anderen nett zu sein« (Rorty 2012c: 260). Konkret gibt es sowohl lebensweltliche als auch sozioökonomische Faktoren, die als Basis in Betracht gezogen werden müssen, von den Theorien selbst aber, wenn überhaupt, nur am Rande mitgedacht werden. Ähnlich wird es bei Marchart in Bezug zur normativen Aufwertung formuliert: »Aus der Tatsache der Abwesenheit des Grundes folgt erst mal keinerlei ethische Verpflichtung dem Grund in seiner Abwesenheit gegenüber (z.B. dem Anderen in seiner Andersheit, der Offenheit des Sozialen oder dem Ereignis gegenüber).« (Marchart 2016: 249)[47] Marchart warnt vor einem solchen »Ethizismus« (ebd.), der der Kontingenz einfach so Wert zuschreibt. Das gilt bei ihm auch für die Übertragung des Ethischen zum Politischen, weil der Eigenwert der Emanzipation in einen falschen »emanzipatorischen Apriorismus« (ebd.: 250) mündet.

Das Bewusstsein solcher Aporien ist zwar löblich, ändert jedoch an der Darstellung des Argumentes nichts. Denn trotz der Zweifel ist die normative Ausrichtung des Paradigmas offensichtlich und sie würde nicht ernst genommen werden, wenn sich die Rezeption allein auf den deskriptiven Charakter bezieht. Die klare Ausrichtung der

47 Marchart übernimmt gewissermaßen den naturalistischen Fehlschluss Humes, nur umgewandelt in folgende Form: »No ought from an isnt«.

Werke muss zur Annahme Anlass geben, dass das normativ Gewünschte mit dem theoretisch Dargelegten in einer Verbindung steht. Bei allem Zweifel besteht allein unter dem Zweifel die Chance auf Verbesserung. Die Möglichkeit des Neuen ist deshalb dem bloßen Erhalt des Alten immer vorzuziehen. Sie ist das Moment, in dem Hoffnung begründet zugelassen werden kann. Ob die strukturelle Offenheit für die therapeutische Hoffnung als auch reflexive Einsicht ausreicht, wird in den folgenden Abschnitten zu hinterfragen sein. Wenn die Ebene der Einstellung des Einzelnen zum eigentlichen Begründungs- und Demokratisierungsmedium wird, dann ist es nicht unerheblich, zu überprüfen, wie plausibel die Kraft von »Kontingenzeinsicht« ist – und damit auch, wie plausibel das Paradigma an sich ist.

III. Depolitisierung der Negativität

Aporien von Kontingenzeinsicht

Als Donald Trump sich 2016 zur Wahl des Präsidenten der Vereinigten Staaten von Amerika stellte, glaubten nur wenige innerhalb der Partei der Demokrat:innen aber auch innerhalb der Medienlandschaft an seinen Sieg. Zu offensichtlich waren sein unprofessionelles Auftreten, der fehlende Umgang mit Expertise und seine nationalistisch ausgerichtete Gesinnung. Seit seinem Sieg hat sich jedoch eine Tendenz normalisiert, die unter der Ära Kohl noch als »geistig-moralische Wende« (vgl. Biebricher 2018) ausgerufen wurde, aber schon eher in einem zivilgesellschaftlichen, aber auch parteipolitischen Ruck nach rechts innerhalb der sogenannten »westlichen Welt« zu bemerken war. Mittlerweile haben es in fast allen europäischen Ländern rechtspopulistische Bewegungen in den politischen Alltag geschafft[1] und sich bisweilen sogar als stärkste Kräfte etabliert. Gerade in Deutschland zeigen Umfragewerte, insbesondere im Kontext des »Sommers der Migration«, ein gesellschaftliches Verlangen nach einer orientierungsstiftenden und auf Sicherheit setzenden politischen Kultur. Hinzu kommen eine allgemeine Skepsis gegenüber supranationalen Institutionen und damit ein erneutes Pochen auf das seit dem Wiener Kongress fest verankerte Prinzip der (nationalstaatlichen) Souveränität. Die lang andauernden Brexit-Bemühungen Großbritanniens zeugen von dem in manchen Teilen absurden Verlangen nach Unabhängigkeit.

Es sind aber nicht nur die offensichtlichen rechtspopulistischen Bewegungen, wie sie sich durch die Politik Donald Trumps oder von Pegida bis zu den Erfolgen der AfD zeigen. Auch innerhalb der »Parteien der Mitte«, wie der CDU, formierte sich mit der »Werteunion« ein konservatives Bündnis, welches sich bewusst vom so proklamierten »Linkstrend« innerhalb der Bundes-CDU abgrenzen will (vgl. Onlineauftritt Werteunion). Deren konservatives Manifest bedient sich bekannter Rhetorik eines Kampfes gegen Radikalisierung, den sie vor allem im Islam und der Genderforschung realisiert sehen. Als Gegenmittel wird eine Rückbesinnung auf einen gesunden Patriotismus, Tradition und Heimat empfohlen. Gerade letztgenannter Begriff erfreute sich in den letzten Jahren einer Renaissance und kehrte zurück als anerkannter Terminus des öffentlichen

1 Beispiele: Deutschland: AfD, Italien: Lega, Österreich: FPÖ, Niederlande: PVV, Frankreich: Front National. Eine ausführliche Darstellung aus dem Jahr 2017 findet sich auch unter: (Bundeszentrale für politische Bildung).

Raumes bis hin zu seiner institutionalisierten Form innerhalb des sogenannten »Heimatministeriums« (Dake 2021). Der Deutschlandfunk geht so weit, von einer »Aufladung des Heimatbegriffs mit der Idee des Nationalen« (Schröder 2018) zu sprechen, welche eine feststehende (deutsche) Identität als vorhanden und bewahrungswürdig annimmt und zum Zentrum ihrer Politik macht.

Auf einen ersten, offensichtlichen Blick widersprechen solche »Bewegungen der Schließung« der Öffnungsbereitschaft eben beschriebener postmoderner Sozialphilosophie, ihrer auf die Sensibilisierung für Kontingenz bauenden Theorien. Staatlichkeit wird an deutlich abgrenzbaren Mustern festgemacht, die von ökonomischen Autarkiebestrebungen bis zu einer Wiederbelebung starker Nationalgedanken reichen. Vor allem auf der kulturellen Ebene werden klare Werte und kulturelle Einheit gefordert. So resümiert der eben genannte Beitrag des Deutschlandfunks, dass die vertretenen Werte von konservativ bis rechts »als Anker in unsicheren, unübersichtlichen Zeiten in einer sich pluralisierenden Welt« (Schröder 2018) dienen. Wird der in den genannten Beispielen sich spiegelnde Zeitgeist so interpretiert, ist davon auszugehen, dass die postmoderne Politisierung der Negativität noch nicht angekommen ist und einer viel stärkeren Förderung bedarf. Gern wird von einem Wiederaufleben alter Muster der Kontingenzbewältigung gesprochen und damit im theoretischen Sinn auch eines klassischen, an Stabilität und Sicherheit orientierten Politikbegriffes in der neuzeitlichen Tradition à la Hobbes. Die als *Rückkehr zum Fundamentalismus* zu bezeichnende Bewegung verkündet entweder das Ende einer Ära des Postfundamentalismus, der, wie Habermas es nannte, »Neuen Unübersichtlichkeit« (Habermas 1996a), oder täuscht nur darüber hinweg, dass es eine solche jemals gab.

Gegen diese Lesart sind in den letzten Jahren Zweifel aufgekommen, weil beispielsweise der Rechtspopulismus und ein post-faktisches bzw. verschwörungstheoretisches Spektrum nicht restaurativ, sondern oft auch progressiv und verunsichernd wirken. Und auch innerhalb der linksorientierten Politiktheorie lassen sich Stimmen vernehmen, die insgesamt das Aufleben populistischer Bewegungen, unabhängig ihrer konkreten inhaltlichen Ausrichtung, als demokratischen Gewinn interpretieren. Marchart selbst warnt, dass die öffentliche Ablehnung des Populismus auch als antidemokratische Strategie eines »liberalen Antipopulismus« (vgl. Marchart 2017b) verstanden werden kann. *Es lässt sich also fragen, ob die gegenwärtigen Entwicklungen nicht auch Produkt von Kontingenzeinsicht sein können und nicht nur Kontingenzbewältigung*? Aus systematischen Gründen bieten sich zwei getrennte Fragestellungen und damit auch zwei Vorgehensweisen an.

Zuächst gilt es in Kapitel 5 zu erfassen, ob das Scheitern, die rechtspopulistische Adaption postmoderner Sozialphilosophie, nicht auf einen theoretischen Mangel verweist, der in der Selbstkritik der Autoren bereits deutlich geworden ist. Zeigt die Adaption, dass das *normative Ideal einer »konstanten (Selbst-)Infragestellung«* im Zusammenhang mit den Begriffen von Demokratie, Solidarisierung und Politisierung nicht erfüllt werden kann, noch zu einer gerechteren Gesellschaft im Sinne des Ideals führt? Dieses Problem wurde mittlerweile auch aus linker Selbstbetrachtung erkannt. In Folge des Selbstentfremdungstheorems sei linke Theorie entweder zu sehr mit Selbstkritik beschäftigt, weil das Ideal der Dekonstruktion auch auf sie selbst angewendet wird, oder sie hat Probleme, bis auf die Notwendigkeit von Kontingenz, etwas mit eingehender

Überzeugung vertreten zu können. Im Extremfall schließt sich daran ein motivationales bzw. strategisches Problem an, weil eine unüberzeugte Überzeugung sich nur schwer vermitteln lässt, gleichwohl sie ein besonderes Maß an Reflexivität verkörpert (Praxisvorwurf). Mit der Absage an jegliche Form von Metaphysik bleibt allein Kritik als Kern der Theorie übrig;[2] ein Moment, welches sich zuweilen auch in der schwierigen normativen Positionierung innerhalb der Bewegungsforschung der letzten Jahre zeigt, wenn Kritik zwar als Kritik erkenntlich ist, aber nicht, wie im Fall des Rechtspopulismus, den pluralistischen Werten entspricht (Normativismusvorwurf). Hier gilt es, philosophisch-systematisch zu fragen, ob der erhoffte Sprung von Erkenntniskritik zu Sozialphilosophie, wie in Teil II besprochen, zu leisten ist. Die Kritik soll nicht darin bestehen, nach Formen der Umsetzung zu suchen, sondern die *Kohärenz der Theorie* zu befragen (*systematisch-formale Ebene*).

Weiterhin leiten die so angerissenen Probleme über zu der Frage, inwieweit die anempfohlene »Therapie« ihre Wirkung erweist. Es gilt nach der Überzeugungskraft oder, wie im vorherigen Kapitel dargestellt, nach der Plausibilität einer positiv gewendeten Kontingenzeinsicht zu fragen (*kulturell-normativer Ebene*). Die Behauptung ist, dass der Sinn für Kontingenz und Selbstentfremdung auch zu undemokratischen Formen der Solidarisierung und Politisierung führt, die sich zwar analog zur »Postmodernen Sozialphilosophie« beschreiben lassen, aber nicht ihren normativen Ansprüchen entsprechen (Negativismusvorwurf), soll heißen, weder in gesteigertem Verantwortungsbewusstsein, der Anerkennung von Pluralität oder Sensibilisierung für das Leid anderer noch sinnvollerer Politisierung münden. Lässt sich dies zeigen, kommt der »Permanenz der Negativität« auch ein *Moment der Depolitisierung* zu, zumindest im Vergleich zu dem normativen Begriff von Politisierung aus Teil II.

Eine solche Intuition ist nicht völlig neu. Gerade kulturphilosophische Untersuchungen zur Moderne unterstellen dem modernen Zeitgeist immer wieder ein gewachsenes Kontingenzbewusstsein, ohne aber die befreienden oder solidarischen Wirkungen mitzutragen. Auch innerhalb der sozialphilosophischen Renaissance-Literatur findet sich eine Artikulation von Kontingenz, die aber nicht den Konsequenzen der jungen postfundamentalistischen und radikaldemokratischen Lektüre entspricht. Selbst für den deutschen Diskurs zeigte sich, wie in Teil I dargelegt, in der Tradition der Ritterschule ein Umgang mit Kontingenz, der mehr zu stabilisierenden denn zu aktivierenden Politiken aufruft. Es wird darum gehen, durch die Rekonstruktion der proble-

---

2 Ein Artikel aus Sicht des konservativen Denkers Augusto Del Noce, welcher diese Tendenz besonders innerhalb des Marxismus und dessen realpolitischem Scheitern analysiert, formuliert deshalb passend: »If values like justice and human dignitiy do not have an objective reality rooted in a metaphysical order knowable by reason, then social criticism becomes purely negative.« (Lancellotti 2019) Noch radikaler formulierte es die seit geraumer Zeit zum konservativen Medium aufgestiegene *Neue Zürcher Zeitung*. In einem Artikel von Albrecht Koschorke mit dem Titel *Die akademische Linke hat sich selbst dekonstruiert* heißt es: »Auch politisch streben sie in entgegengesetzte Richtungen: dort ein buntes Spektrum von Postmarxisten, Feministen, sprachspielerischen Ironikern oder Dekonstrukteuren; hier eine Sammlungsbewegung von Ethnonationalen, identitären und neoautoritären Verächtern demokratischer Spielregeln. Trotzdem stellt sich zuweilen der Eindruck einer unbehaglichen Nähe zwischen den beiden epocheprägenden Richtungen her.« (Korschorke 2018)

matischen Rationalität der postmodernen Sozialphilosophie Erkenntnisse zur problematischen Struktur der Politik und des Zeitgeistes zu entwickeln.

Die beiden Analyseebenen sind nicht immer trennbar. Auf der einen Seite wird ein Zusammenhang postuliert, welcher als Zusammenhang von Erkenntniskritik und Gesellschaftstheorie beschrieben wurde. Zumindest systematisch muss die Möglichkeit bestehen, kausale Zusammenhänge zu beschreiben und zu kritisieren. Auf der anderen Seite ist Kontingenzeinsicht nicht nur durch eine kausallogische Herleitung verständlich, sondern als »dianoetischer« Terminus, wie anfangs dargelegt, durch ihren Einsichtscharakter. Deshalb sprachen die Autoren von *Plausibilisierung* und das vorherige Kapitel von *Therapie und Kulturpolitik*. Die folgende Kritik versucht, beiden Ansprüchen Genüge zu leisten.

Um es bereits an dieser Stelle deutlich zu machen: Genauso, wie die »Dialektik der Aufklärung« versuchte, eine Kritik der Kritik zu formulieren, soll auch hier versucht werden, eine in diesem Sinne Kritik der Kritik der Kritik zu formulieren. Es geht demnach um Selbstproblematisierung und nicht um eine grundlegende Ablehnung.

Um diesen Fragen nachzugehen, wird das Kapitel wie folgt aufgebaut sein: In einem ersten Teil wird nach den Problemen zwischen Erkenntniskritik und Gesellschaftstheorie gefragt. Mit dem Titel *Der unmögliche Sprung (5.)* soll die Permanenz der Negation, angelegt im Kontingenzbegriff, auf ihre argumentative Stärke hin befragt werden. Neben dem Relativismusvorwurf wird der Vorwurf einer Reduktion auf Unbestimmtheit in den Mittelpunkt gestellt. Es gilt zu zeigen, dass die Vorstellung einer positiven Entfremdung oder Entzweiung nur als bloße Verfügbarkeit zu denken ist. Der Preis dieser Umwertung ist Überbewertung des Neuen unabhängig von dessen inhaltlicher Bestimmung. *Entzweiung als bloße Verfügbarkeit (6.)* fasst das systematische Moment zusammen und leitet über zu Fragen der »Therapie«. Das darauffolgende Kapitel diagnostiziert ein *Scheitern der therapeutischen Ansprüche (7.)*, indem den Dimensionen aus Teil II, nämlich der praktischen Urteilskraft, ästhetischen Bildung und Aktivierung des Politischen, nachgegangen wird. Es wird jeweils die Theorie erläutert und anhand von aktuellen Beispielen deren Kritik dargestellt. Den Abschluss bildet eine Zusammenführung der systematischen als auch therapeutischen Kritik unter dem Begriff der *Affirmation der Kontingenz als fehlgeleitete Kulturpolitik (8)*. Der gesamte Teil III ist analog zur Systematik von Kapitel 4., der Rekonstruktion des Paradigmas, strukturiert.

5. Der unmögliche Sprung von Erkenntniskritik zur Gesellschaftstheorie

In der eben vorgestellten Problematisierung wurden zwei Fragestellungen aufgeworfen, die insbesondere Zweifel gegenüber den erkenntniskritischen Positionen, beschrieben durch den Begriff der Kontingenz und den daraus gewonnenen praktischen Schlussfolgerungen, hegen. Es wurde vermutet, dass es noch eine andere Seite der Kontingenzeinsicht gibt und damit der aus dieser abgeleiteten Politik. Jene Doppelstruktur ist zunächst nicht verwunderlich, weil die artikulierte Offenheit des erkenntniskritischen Prozesses eher mehr Optionen bereitstellt, anstatt diese zu verringern. Weil, so die Vermutung, eine Vielfalt an Optionen noch nichts über deren Qualität sagt, kann Kontingenzeinsicht auch zu depolitisierenden Modi gesellschaftlicher Verhältnisse führen. *Die systematische Frage ist, ob der Sprung von Erkenntniskritik zur formulierten Gesellschaftstheorie bei Rorty, Bauman und Marchart in dem dargelegten Sinne gedacht werden kann*. Es gilt zu untersuchen, ob schon vor der öffentlichen und bereits rezipierten Kritik an einem vulgären Postmodernismus aus theoretischer Perspektive Kritik geübt oder zumindest auf den Doppelcharakter hingewiesen wurde.

Die systematischen Kritiken lassen sich grob in zwei Ebenen unterteilen, die zwar auf derselben Grundlage operieren, aber zwei gegenläufige Diagnosen hervorbringen. *Erstens* wird behauptet, dass der emanzipative Charakter in den *Relativismus* führt. Wenn es außer Kontingenz keine zu objektivierende Erkenntnis gibt, gibt es auch keine Möglichkeit, zwischen diesen normativ zu differenzieren. Als gesellschaftliche Folge werden Verdrossenheit und Depolitisierung diagnostiziert. Emanzipation verliert ihre Kraft, weil sie an dem Fehlen von Zielen ermüdet. Aus der Kontingenzthese folgt nichts, erst recht nichts Normatives.

Dass sich diese Kritik entschärfen lässt, zeigte Kapitel zwei, weil der unterstellte Relativismus in dem Eigenwert von Kontingenz aufgelöst wird. Als Gesellschaftskritik und Herrschaftskritik ist die Kontingenzthese grundsätzlich positiv besetzt. Eben weil Kontingenz, wie Marchart schreibt, nicht selbst kontingent sein kann, gibt es einen zu verteidigenden Eigenwert, welcher als Politisierung und Solidarisierung als Folge von Kontingenzeinsicht beschrieben wurde. Spannender ist deshalb der *zweite* Vorwurf, welcher zwar auch auf der Annahme einer Form der Beliebigkeit basiert, aber andere

Konsequenzen aus dieser zieht. Es wird ein *permanenter Aktivismus* diagnostiziert, welcher in seinem Eigenwert dem, was kritisiert wird, gegenüberzustellen ist.

Ein Autor, dessen 1985 erstveröffentlichtes und 2017 in der 7. Auflage erschienenes Werk *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne* sich in besonderer Weise und mit anhaltender Aktualität der im hiesigen Text anvisierten Doppelstruktur widmet, ist Albrecht Wellmer. In dem Versuch einer begrifflichen Fassung des Terminus »postmodern« orientiert er sich zunächst an einer allgemein unterstellen Zweideutigkeit, welche sowohl als ein Ende der Vernunft und damit als ein Ende der Moderne als auch als deren Radikalisierung zu verstehen ist. Als »Vexierbild« (Wellmer 2015: 48) beinhaltet sie sowohl die Möglichkeit der Kritik hin zu Selbstüberschreitung, das emanzipatorische Projekt, als auch den Bruch mit jenem Projekt in Gestalt des Neokonservatismus. Er schreibt: »An diesem Punkte trifft sich der Neokonservatismus der herrschenden Kultur mit den regressiven und partikularistischen Zügen der Gegenkultur: das kulturelle Projekt der Moderne endet in Abwehrbewegungen.« (Ebd.: 57) In einem für die vorliegende Arbeit zunächst ungewöhnlichen Vorgehen wird Wellmers Argument in Bezug auf die Rolle und Theoretisierung moderner und postmoderner Kunst rekonstruiert (i). Anschließend soll diese Rekonstruktion auf das Forschungsinteresse der Kontingenzeinsicht übertragen werden (ii).

(i) Wellmer analysiert, vor allem im mittleren Teil seiner Arbeit, die ästhetischen Positionen Adornos und Lyotards, um damit aber auf ein allgemeineres Strukturproblem zu verweisen. Die ästhetische Moderne (als vorläufige Postmoderne) war gekennzeichnet durch den Drang nach Innovation und dem Abschütteln des Alten. Ihre Ausdrucksformen, ob in literarischer, bildnerischer als auch musikalischer Form, hatten zum Ziel, bisher klassische Formen der künstlerischen Produktion subversiv zu hintergehen. Deshalb wird ihr allgemeines Merkmal als das des Antitraditionalismus und der Vieldeutigkeit bestimmt.[1] Die postmoderne Künstlerschaft ist nicht durch feststehende Regeln geleitet, sondern sucht nach diesen oder versucht sie zu neu zu erfinden. So beschreibt Wellmer, dass Adorno als auch Lyotard »die fortschreitende Negation des Sinns als das Prinzip der modernen Kunst begreifen« (Wellmer 2015: 59). In beiden Fällen geht es um die Negation der Wirklichkeit oder zumindest dessen, was als Wirklichkeit erscheint, was sowieso erst möglich ist, wenn Wirklichkeit als Erscheinung begriffen wird.

Die permanente Bewegung der Negation, ob als Negation des Sinns (Adorno) oder Negation der Repräsentation (Lyotard) versteht Wellmer als *Reduktionismus*, weil in den gemeinsamen sprach- und vernunftphilosophischen Prämissen »eine nicht zu Ende gedachte Kritik an der Logik der Identität zum Ausdruck kommt« (Wellmer 2015: 62). Indem die Ebene des Sinns, des Verstehens von Kunst zertrümmert wird, wird nicht mehr erkannt, auf was sich das Zertrümmern eigentlich bezieht. Adorno beschreibt deshalb, so Wellmer, nichts weiter als eine »Wahrheitsästhetik«, die auf die Idee eines »höheren Sinns« verweist, welcher sich aber nur durch die Möglichkeit der eigenen, gelingenden ästhetischen Erfahrung für den Einzelnen erschließen lässt: »Erklärung, Kritik und Kommentar in der Reproduktion, Aufführung oder Rezitation« (ebd.: 65) schaffen ein »Gefühl« des Verstehens. Es ist nur Gefühl, weil es rein subjektiv bleiben

1 Auf die Rolle der Kunst für das postmoderne Denken wurde bereits in Kapitel 1.3 hingewiesen.

muss. Dagegen spricht Wellmer bei Lyotard von einer »Wirkungsästhetik«, weil dieser Kunst nur noch als ein erhabenes Gefühl der Erlösung vom Schrecken des Nichts beschreibt. Weil Kunst dem Nichts, der Sinnlosigkeit, Nicht-Begreifbarkeit Ausdruck verleiht, wirken die damit verbunden Positionen nicht mehr bedrohlich:

> Die Postmoderne, das wäre somit eine Moderne ohne Trauer, ohne die Illusion einer möglichen »Versöhnung zwischen den Sprachspielen«, ohne die »Sehnsucht nach dem Ganzen und dem Einen, nach der Versöhnung von Begriff und Sinnlichkeit, nach transparenter und kommunizierbarer Erfahrung«, kurz, eine den Verlust des Sinns, der Werte, der Realität in fröhlichem Wagnis sich auf sich nehmende Moderne: Postmodernismus als »Fröhliche Wissenschaft«. (Wellmer 2015: 55)[2]

Der Vergleich zwischen Adorno und Lyotard beschreibt nichts anderes als die bereits diskutierte normative Umwertung der Entfremdung in Teil II. Bei Lyotard, so ließe sich sagen, hat sich der »höhere Sinn« in »Therapie« aufgelöst.

Egal, um welche Variante es sich handelt, Wellmer entdeckt in beiden Fällen dasselbe Problem, welches in meiner Lesart besonders bei Lyotard in gesteigerter Radikalität auftritt. Denn Kunst ist für Wellmer nicht nur das Andere der Vernunft oder des Sinns, sondern »verdichteter, in Bewegung gebrachter, mit neuen oder verschüttenden Energien aufgeladener Sinn. Es ist nicht der Terror der Zeichen, Bedeutungen, des repräsentierten Denkens oder der Wahrheit, gegen den sie sich polemisch richtet, sondern der Terror des *jeweils etablierten und erstarrten Sinns* [Hervorhebung Autor]« (Wellmer 2015: 69). Erst unter diesem Gesichtspunkt fällt auf, dass der Zug der Negation nur durch das bestimmt werden kann, auf was er sich bezieht. Das Argument ist ausschlaggebend, denn es macht deutlich, dass die Negation für sich erst einmal nur etwas Neues zur Verfügung stellt, aber an sich noch keine Bestimmung hat. Das »jeweils Etablierte« kann nämlich vieles sein, um es an den zu Anfang des Kapitels angeführten Beispielen zu illustrieren, es kann sowohl konservative Werte als auch postmoderne Werte beinhalten.

Steht die Negation nur für sich, werden zwar die Idee einer totalisierenden Vernunft und ihre Herrschaftsaporien abgelehnt, sie ist aber selbst als *totalisierende Verfügbarkeit* zu begreifen. Die Negation wird zur Chiffre des Absoluten, weil sich in ihr die Konstitution der menschlichen Welt offenbart; eine Lesart, die metaphorisch an den Glauben einer absoluten Wirkkräftigkeit des Menschen und Gestaltbarkeit der Welt durch den Menschen referiert. Wir haben es also nicht mit einer These der Deaktivierung, sondern der Aktivierung zu tun. Dieser neue, »gleichsam dialogische, postmoderne Begriff der Totalität« (ebd.: 51) muss, wenn er sich nur gegen das Etablierte richtet, aber nicht immer dialogisch oder agonistisch sein. Die mit Wellmers Bezug auf das Ästhetische geschilderte Zweideutigkeit, oder besser, Uneindeutigkeit, lässt sich auch auf die Analyse postmoderner Sozialphilosophie übertragen.

(ii) Um der Übertragung gerecht zu werden, lassen sich zwei zentrale Verbindungen aufführen. *Zum einen* ging es auch bei Kontingenzeinsicht um das Bewusstsein einer »Permanenz der Negation«. Als Grundstruktur wird auch sie als totalisierend begriffen.

2 Siehe dazu Lyotard: *Was ist Postmodern?* (Lyotard 2015a).

Kontingenz ist ein Zustand, der auf alle Phänomene zutrifft, ein Bewusstsein, welches beschrieben wurde als das Bewusstsein, dass es immer auch anders sein könnte. Es ist damit ein Bewusstsein von zumindest potentieller Verfügbarkeit, welches durch Politisierung aktiviert und sichtbar gemacht werden kann. Das heißt nicht, dass alles in jedem Moment politisiert ist, aber es heißt, dass in der potentiellen Politisierung das »Nichts« sichtbar wird – in Marcharts Worten: »Anwesenheit in Abwesenheit«. Nicht umsonst wird Kontingenz in seiner metaphorischen Ausdeutung als das Politische oder auch das Ästhetische gern zur »ersten Philosophie«, das heißt, zum Fundament gemacht. Kontingenz ist selbst nicht kontingent. Karsten Schubert bezeichnet dies treffend als »letzten Universalismus« und bringt diesen mit Foucaults Idee der Freiheit in Verbindung. Freiheit wird begriffen als »ständige Kritik, Reflexion und Re-Evaluation« (Schubert 2017), die dann die formale Funktionsanforderung für demokratische Prozeduren sein soll. Auch hier wird der Universalismus übersetzt in den Gedanken, nichts Universelles mehr abschließend festlegen zu können.

Zum anderen findet sich genau wie bei Lyotard das Moment der Moderne ohne Trauer, weil die notwendige Indifferenz nicht mehr in Einheit versöhnt werden muss. Solidarität umschrieb die Idee eines sozialen Lebens ohne die notwendige Verbindung von differenten Sprachspielen, aber mit Akzeptanz des Fremden als Fremden. Zur Anerkennung der Kontingenz- und Negationsstruktur gehörte weiterhin auch die Anerkennung der eigenen Fremdheit, welche als dem Menschen innewohnendes universales Moment Sozialität stiftet. Trauer wird mit Hoffnung vertauscht, obwohl sich kein positives Ziel gesellschaftlicher Entwicklung bestimmen lässt. Hoffnung entsteht durch das Wissen, dass es so, wie es jetzt ist, nicht sein muss. Erneut ist Freiheit das Grundmotiv. Beschrieben wurde daher ein neues Verständnis von Kulturpolitik. Wird Kulturpolitik normalerweise verstanden als Politik, die eine bestimmte Form der Einstellung vermittelt, kann in postmoderner Form nur vorgegeben werden, keine Vorgabe haben zu müssen.

In Anschluss an die Kritik Wellmers wird die *These verfolgt, dass die Idee der Verfügbarkeit ihren Gegenstand, soll heißen ihren Bezugspunkt auf das jeweils Etablierte, vergisst*. Mit Rekurs auf Kapitel II lassen sich drei totalisierende Momente einer »Negation für sich« verfolgen: Erstens die Annahme, dass *alles künstlich,* soll heißen, menschengemacht ist *(5.1)*. Zweitens, dass *alles Macht*, im postmodernen Sprachgebrauch: Hegemonie ist *(5.2)*. Und drittens, dass, wenn jegliche Bestimmung im Unbestimmten mündet, *alles als Bewegung* zu verstehen ist *(5.3)*.

5.1 Alles ist künstlich?

Es gehört zu einer historischen und bis heute relevanten Differenzierung, zwischen den Dingen der Natur und den Dingen der Kunst und Kultur zu unterscheiden. Die Annahme ist, dass es Bereiche gibt, die außerhalb menschlichen Einflusses liegen und Bereiche, die durch den Einfluss als verformt, verändert und moduliert gelten. Künstlichkeit wird schon seit der Antike mit etwas Geschaffenem, Gemachtem oder Nachgebildetem assoziiert, auch wenn Streit darüber entbrannte, wie die Qualität dieser Geschaffenheit zu beurteilen sei.

Der hiesige Abschnitt hat nicht zum Ziel, die Debatte einer sicherlich veralteten Trennung zwischen Natur und Kultur aufzunehmen oder gar zu extrapolieren. Vielmehr geht es um die Frage, wie behauptet werden kann, dass »alles« künstlich sei, soll heißen: wie dem Künstlichen ein Vorrang, wenn nicht sogar eine absolute Dominanz zukomme. Eine solche Betrachtungsweise ist nicht schon immer eine ins Bewusstsein geronnene Idee, sondern in ihrer Historizität relativ jung und maßgeblich am Ende des 20. Jahrhunderts zu verorten, auch wenn es vereinzelte Vorläufer gab. Manifestiert in Lektüre zeigt sich dieser Wandel in den 1990er Jahren in zahlreichen Publikationen unter dem Sammelbegriff »Ästhetik« (beispielsweise Menke 1991; Welsch 1996; Seel 1996). In diesem Kontext wurde auch von einem »aestetic turn« (Fenner 2000: 541) gesprochen, von dem zwar 20 Jahre später nicht mehr die Rede ist, dessen Implikationen aber präsenter sind als je zuvor (vgl. Reckwitz/Prinz/Schäfer 2015). Obwohl der Begriff sich einer konkreten Bestimmung entbehrt, schien er ein genereller Befund zur gemeinsamen Ausgangslage der Lektüre geworden zu sein. Dieser war, dass zunehmend alle Bereiche sich als ästhetisch und künstlich, als vom Menschen gemacht und gestaltet begreifen ließen. Besonders umfangreich geschildert findet sich eine solche These in Wolfgang Welschs *Grenzgänge der Ästhetik* unter dem Begriff Ästhetisierungsprozesse.

Welsch fasst solche Prozesse in mehreren Niveaus zusammen, wobei für das hier vorliegende Interesse der letzte Punkt der Hierarchisierung der Niveaus am relevantesten ist. Auf der ersten, äußeren Schicht sind Phänomene der »Oberflächenästhetisierung« (Welsch 1996: 10ff.) offensichtlich. Der gesamte menschliche Lebensraum ist zu einem Ding der Gestaltung geworden. Die Einkaufszonen wurden hergerichtet, die Grünflächen sortiert und die Wohnungseinrichtung aufgehübscht. Aus durchaus kritischer Perspektive beschreibt Welsch, wie Unterhaltung und die Wirkung des Angenehmen zum Qualitätsmerkmal aller Objekte geworden sind. Er nennt dies »Ausstattung der Wirklichkeit mit ästhetischen Elementen, Überzuckerung des Realen mit ästhetischem Flair« (ebd.: 11). Dahinter verbirgt sich auch eine ökonomische Strategie, die später noch detaillierter beschrieben werden soll.

Auf der zweiten, inneren Schicht liegt diesen Phänomenen eine »Tiefenästhetisierung« (Welsch 1996: 14ff.) zugrunde. Diese präsentiert sich als die Wirkfähigkeit der technologischen Mittel in ihrer Umgestaltung der Natur. Alles Statische »erweist sich als veränderbar, neu kombinierbar und offen für die Realisierung beliebiger ästhetisch konturierter Wünsche« (ebd.: 15). Entscheidender jedoch etabliert sich dadurch ein Bewusstsein, wie wenig statisch die Welt eigentlich ist, ein Wissen, welches auch als Kontingenzeinsicht bezeichnet werden kann. Welsch etikettiert dieses Bewusstsein mit einem neuen Fundamentalismus, denn die Ästhetisierung »betrifft nicht bloß einzelne Bestände der Wirklichkeit, sondern die Seinsweise der Wirklichkeit und unsere Auffassung von ihr im Ganzen« (ebd.: 17). Zwar handelt es sich hier um einen Fundamentalismus der Kontingenz, welcher aber eine grundsätzliche Veränderung des Verständnisses von Wirklichkeit bietet. Mit diesen Aussagen lassen sich Paralellen zu den von Rorty, Bauman und Marchart beschriebenen theoretischen Prämissen ziehen, denn am tiefsten Punkt, so Welsch, muss dieser Prozess als die »Ästhetisierung unserer Erkenntnis- und Wirklichkeitskategorien« (Welsch 1996: 45) verstanden werden.

Auch Welsch sieht den historischen Ursprung dieses Prozesses bei Kant und Nietzsche. Der Höhepunkt jedoch findet sich im 20. Jahrhundert, indem die Wissenschafts-

theorie mit Popper oder auch Kuhn ihre instabilen Grundlagen anerkennt, sodass das Erkennen der Wirklichkeit von Menschen immer schon als mitgestaltet angenommen werden muss:

> Ob zeichentheoretisch oder systemtheoretisch, ob in Soziologie, Biologie oder Mikrophysik, allenthalben bemerken wir, daß es kein erstes oder letztes Fundament gibt, daß wir vielmehr gerade in der Dimension der »Fundamente« auf eine ästhetikartige Verfassung stoßen. Die Semiotiker sagen uns, daß die Signifikantenketten stets auf andere Signifikantenketten und nicht etwa auf ein ursprüngliches Signifikat verweisen; die Systemtheorie lehrt uns, daß wir, »statt auf letzte Einheiten zu rekurrieren«, immer nur Beobachtungen beobachten und Beschreibungen beschreiben; die Mikrophysik stellt fest, daß sie, wo sie auf Elementares zurückgreifen will, doch nie auf Elementares, sondern stets auf neue Komplexitäten stößt. (Welsch 1996: 51)

Wenn im Teil II der Arbeit oft vom Postfundamentalismus gesprochen wurde und auch bei den Autoren immer zunächst erkenntniskritische und ontologische Positionen behandelt wurden, dann deshalb, weil sich diese Form der Rationalisierung der Wissenschaft untergründig durchgesetzt hat. Die im Kern durchgeführte Radikalisierung der Metaphysikkritik als Kritik an der Idee letzter Prinzipien und universaler Gültigkeit war die andere Seite der Beschreibung eines Aufstiegs der Ästhetik (vgl. Fenner 2000: 517-555). Wenn Ästhetik nicht nur als Theorie der Kunst verstanden wird, sondern als Ausdruck für die Idee von Künstlichkeit allgemein, dann ist offensichtlich, dass er auf das in Kapitel II dargelegte Paradigma zu trifft. Während sich Welsch jedoch an ästhetischen und bisweilen ethischen Fragen abarbeitet, wird dieser Raum hier politisiert. Der »aesthetic turn« wurde zu einem »political turn«.

Die These des »political turn« ist aber nicht neu aufgrund ihrer Prämissen, sondern nur in Bezug auf die erhofften Konsequenzen. Die Idee der Modellierbarkeit und Gestaltbarkeit der Welt wird maßgeblich als politischer Akt begriffen und »das Politische« auf das Moment *Intervention* reduziert. Sind alle Lebensentwürfe geschichtlich, sozial und individuell, können sie verändert und ergänzt werden.

In Anschluss an Wellmer lässt sich die Aporie der Intervention an zwei Beispielen verdeutlichen. *Zum einen* lässt sich dieses Recht als Recht auf etwas Neues verstehen. Darf gegen das Alte berechtigt interveniert werden, dann liegt der Fokus auf dem Potential, dem Glauben an Verbesserung im Neuen. Allerdings darf in Abgrenzung zur Moderne dieses Neue nicht als »endgültig Neues, […] nach dem es nichts noch Neueres […]« (Groys 2015: 372) geben kann, verstanden werden. Es ließ sich zeigen, wie Rorty, Bauman und Marchart sich von den Ideen der großen Erzählungen distanzieren. Zukunftsvisionen und Utopien können nur noch als Utopien ohne Ziel gedacht werden, wenn sie nicht dem Fehler der Metaphysik anheimfallen wollen. So beschrieb es Rortys »antifundamentalistische Begründungsutopie« und Marcharts Gedanke der »permanenten Revolution«. Der Wert der Verbesserung erschließt sich deshalb nicht aus dem anvisierten Ziel, sondern durch den Akt der Intervention, durch Momente der Neugründung. So fasst Boris Groys treffend in einem Aufsatz zur Rolle des »Neuen« im Diskurs der Ästhetik zusammen: »Das Streben nach dem Neuen um des Neuen willen ist ein Gesetz, das auch in der Postmoderne gilt, nachdem alle Hoffnungen auf die neue Offenbarung des Verborgenen und auf den zielgerichteten Progress verabschiedet

worden sind.« (Ebd.: 376) Für Groys verspricht Kunst als auch Politisierung, die Beachtung des Nicht-Beachteten zu erringen. Nur, und das gibt Groys in Bezug zur Kunst zu, sagt dies noch lange nichts über den Charakter und die Qualität des Nichtbeachteten, der Innovation oder im politischen Sinn der Intervention aus. Denn »Auslöser der Innovation kann das edle Bestreben sein, dem Profanen und Verschmähten aus reinem Mitgefühl einen kulturellen Wertstatus zu sichern. Genauso mag sie dem blanken Karrierismus und Machtwillen […] entspringen« (ebd.: 383).

Zum anderen kann auf ähnliche Weise der Frage nachgegangen werden, warum überhaupt das Recht zur Intervention wahrgenommen werden sollte, wenn das Ziel als keine wahre, sondern nur als eine andere künstliche Variante zu denken ist. Für Welsch ist Wahrheit selbst eine ästhetische Kategorie, weshalb sie nicht als Korrektiv dienen kann. Er schlägt vor, eine solche Möglichkeit aus den Ideen der Ästhetik selbst zu entwickeln, beispielsweise, indem Ästhetik immer das Bewusstsein für Differenz und Ausschlüsse, dem, was nicht gesehen wird, stärkt. Auch hier stehen die Beschreibungen in Analogie zum eben beschriebenen »Neuen« und zu dem in Teil II beschriebenen Gedanken der Politisierung. Aber auch hier wird deutlich, dass Ästhetik zu ihrer eigenen Grundlage wird, genauso wie das Neue oder die Intervention. Auch in diesem Fall mündet das Recht auf Intervention in der Aporie der Wahrheit des Negativen.

Mit Wellmer gesprochen müsste sich zeigen lassen, dass dem Neuen, dem Politischen, dem Ästhetischen oder der Intervention, all diesen für denselben Prozess stehenden Begriffen, automatisch Wert zukommt. In der Metaphorik des Sprunges müsste dem Sprung selbst Wert zukommen und nicht dem Ort, an den gesprungen werden soll. Die vorgeschlagene Antwort sowohl für den Bereich der Kunst als auch dem der Sozialphilosophie lautet: *Der Wert ist die Verfügbarkeit selbst, weil etwas verfügbar und gestaltbar wird, was dies vorher noch nicht war.* Weil es egal ist, was das etwas ist, wurden die Beschreibungen in diesem Kapitel auffällig metasprachlich, wie das eben verwendete und nicht konkretisierte »etwas« belegt. Diese Reduktion auf den Status des Künstlichen verkennt aber, dass dieser Inhalt, Wert, oder in Wellmers Worten: Sinn, sich nur an dem »Etablierten«, an dem Alten messen lässt. Im »etwas« bleibt die These »Alles ist künstlich« unterbestimmt oder überbestimmt, weil sie in Allmachtsfantasien einer tatsächlichen Einflussnahme mündet. Die These »alles ist künstlich« ist dann nur eine These der Potenz und systematisch nicht von selbst eine normative Kategorie.

5.2 Alles ist Macht?

Der Begriff der Potenz kann als Stichwortgeber für das zweite Moment einer totalisierten Verfügbarkeit dienen. In seiner etymologischen Herkunft bedeutet er so viel wie Kraft, Macht und Vermögen und ist als eine noch nicht realisierte Möglichkeit zu verstehen. Sie ist in diesem Sinne von der Wirklichkeit verschieden und damit im Anschluss an die aristotelische Naturphilosophie ontologisch zweitrangig. Dieser knappe Bezug zur aristotelischen Ontologie hilft auf mehreren Ebenen, die These »Alles ist Macht« deutlich zu machen.

Auf der *ersten Ebene* lässt sich der im Kontext postmoderner Prämissen entstandene Wandel im Anschluss an die Künstlichkeit aller Grundlagen als Wandel zu einer ontolo-

gischen Priorisierung des Möglichen begreifen. Kommt allem Statischen der Status von Schein zu, ist die Wirklichkeit nichts anderes als die unendliche Menge an Möglichkeiten. Mit direktem Anschluss an die erkenntniskritischen Argumente aus dem vorherigen Abschnitt darf die Welt nicht als die eine Welt, sondern als Vielzahl an möglichen Welten begriffen werden. Der Gedanke der Möglichkeit entspricht der ontologischen These der Kontingenz und deren normativer Umwertung als Chance, etwas tun zu können. Zwar sind die Möglichkeiten mit Einschränkungen zu behandeln, soll heißen, sie sind an die konkrete Situation gebunden. Allerdings ließ der emanzipatorische Wert sich nur vermitteln, wenn an der Totalität der Struktur der Kontingenz festgehalten wird. »Alles ist Macht« heißt dann »Alles ist möglich« und ist damit erneut ein Versprechen der Verfügbarkeit.

Diese allgemeine Struktur hat auf der Ebene der Realisierung aber auch Rückkopplungseffekte. Sie bedeutet auch, dass nicht nur dem Einzelnen oder der Gruppe die Möglichkeit der Emanzipation offeriert wird, sondern auch, dass die Emanzipation selbst nur als Verfügbarkeit zu denken ist. Dies zeigt sich insbesondere in dem paradoxen Verhältnis von Können und Gelingen, wie Sarah Rosenhauer eindrücklich in ihrem Werk *Die Unverfügbarkeit der Kraft und die Kraft der Unverfügbarkeit* rekonstruiert. Dort heißt es gleich im Problemaufriss:

> Kontingenz ist ein unleugbarer Bestandteil unserer alltäglichen Erfahrung: Obwohl (oder weil) wir unser Wissen, Wollen und Können investieren, um eine Handlung gelingen zu lassen, kommt es immer wieder vor, dass sie scheitert, dass Pläne nicht oder anders als intendiert aufgehen, dass Handlungen, die aus bester Absicht getan werden, nur Unheil anrichten, dass sorgfältig abgewogene Urteile sich – im Großen wie im Kleinen – als irrig erweisen. Wir können das Gelingen von Handlungen nicht einfach herstellen. (Rosenhauer 2018: 7)

Dieser Twist führt zurück zu dem ideengeschichtlich vorläufigen Begriff von Kontingenz, verstanden als Unverfügbarkeit. Als anthropologische Kategorie war sie das Moment, in dem Zufall und äußere, nicht beeinflussbare Umstände immer wieder einen Eingriff in das eigene Gelingen darstellen und damit auf ein Bewusstsein der Ohnmacht verweisen. Das Mögliche ist auch nur eines unter vielem Möglichen.

Es ist also, auf der *zweiten Ebene*, nur möglich, aus Ohnmacht Macht zu machen, wenn dem Unerwarteten und Nicht-Planbaren ein eigener Wert zugeschrieben wird. Rosenhauer bezieht sich in ihrer Arbeit auf Menke, welcher auf die Beschreibung der Umwandlung seinen philosophischen Fokus gesetzt hat (vgl. Khurana et al. 2018). In *Kraft der Kunst* will er Kraft als Gegenbegriff zum Vermögen verstanden wissen. Während »Vermögen« heißt, etwas zu können, eine soziale Praxis verstehen und handhaben zu können, sind Kräfte von selbst wirkend, vorsubjektiv und damit außerhalb sozialer Praxis (vgl. Menke 2014: 13). Sie unterbrechen unerwarteterweise aus dem Nichts kommend unsere herkömmlichen Vollzüge und die Unterbrechungen werden als Freiheit gedeutet. Eben weil das bloße Gelingen immer wieder von Unterbrechungen gekennzeichnet und »unsere Vollzüge nicht aus unserem Können herstellbar sind, so der Kerngedanke, können sie über das hinausgehen, was wir herzustellen imstande sind, und dadurch gelingen in einem nicht nur konventionellen, sondern emphatischen Sinn.«

(Rosenhauer 2018: 7)[3] Kraft, bei Menke als künstlerische Tätigkeit, ist zwischen Möglichkeit und Unmöglichkeit angeordnet. Dieses Spiel der Kräfte, des eigenen Könnens und der eigenen Ohnmacht ist normativ notwendig, damit »Normativität nicht in Normalität und Gelingen in Gewohnheit« (Menke 2014: 157) umkippt. Durch das Spiel artikuliert sich aber auch, analog zu der im vorherigen Abschnitt dargelegten Beschreibung des Neuen, die Idee einer schöpfenden Kraft des Menschen. Eine »Kraft« als Realisierung von Neuem, die historisch gesehen immer göttlichen Figuren vorbehalten ist. Auch hier besteht die normative Umwertung in dem Verständnis von Unverfügbarkeit als Freiheit. Menke weist jedoch auch auf ein Problem hin, denn ganz gleich, in welcher Narration wir Freiheit lesen, ist ihm bewusst, dass es sich nicht um einen praktischen Freiheitsgewinn handelt. Die Kraft, »das Ästhetische ist zwar befreiend und verändernd, aber es ist nicht praktisch – nicht ›politisch‹« (Menke 2014: 14). Sie ist Verfügbarkeit und nicht verwirklichte Möglichkeit.

Der von Menke erörterte Widerstreit der Kräfte lässt sich in einer *dritten Ebene* leicht in die bereits geschilderte Sozialontologie postmoderner politischer Philosophie übersetzten. Mit Marchart wurde darauf hingewiesen, dass die ständige Notwendigkeit einer Stabilisierung des Unverfügbaren auf die nicht vorhandene Selbstverständlichkeit von Gründen verweist. Weil eine solche Stabilität immer erst hergestellt werden muss, ist sie als künstliche Dominanz zu verstehen: ein Zusammenhang, der sowohl für Rortys Wahrheitsverständnis als auch für Baumans analogen Herrschaftsbegriff galt. Macht, so ließe sich sagen, ist die scheinbare Überbrückung von Verfügbarkeit durch Darstellung von Unverfügbarkeit, die zwar für den Moment bis hin zu mehreren Jahrhunderten gelingen kann, die aber ihre ontologische Struktur, bloß eine Möglichkeit unter vielen zu sein, nicht einholen kann.

Mit Rückbindung an Foucault erhält die These nochmals inhaltliche Unterstützung. Weil es immer auch anders sein könnte, verstand dieser Macht als grundlegendes Merkmal aller (sozialer) Beziehungen und sprach von einer »Allgegenwart der Macht« (Foucault 1983: 94). Seine Studien lassen sich dann als Analyse der Mittel verstehen, eine solche Macht aufrechtzuhalten. Diese These kann auch mit den Arbeiten Gramscis (vgl. Buckel/Fischer-Lescano 2007) und später den Arbeiten von Laclau, Lefort und Mouffe (vgl. Nonhoff/Laclau/Mouffe 2007; Butler et al. 2013) erweitert werden. Wenn bei diesen Autor:innen von Hegemonie gesprochen wird, dann deshalb, weil sie die Annahme teilen, dass jede Form von Herrschaft nur als solche, nämlich als Darstellung des verwirklichten Möglichen als einzigem Möglichen zu begreifen ist. Der entscheidende Gewinn einer solchen Sozialontologie der Macht ist, dass in dem Bewusstwerden eines bloßen Vorhandenseins von Macht diese gleichsam mit sich selbst konfrontiert wird. In einem Interview mit Ian Angus resümieren deshalb Mouffe und Laclau:

> Der Dekonstruktivismus zeigt, daß viele Strukturen, viele Kategorien, die sich selbst als geschlossene Kategorien darstellen, in Wahrheit von ihren Aporien durchdrungen

3 Und auf S. 9 heißt es weiter: »Nicht die Vermögen, die Fähigkeit normativer Selbstführung gemäß sozial gesetzter Normen und Gründe, sondern das nicht autonome Bestimmungsmoment subjektiver Vollzüge ist qua Unbestimmtheit und unendlicher Bestimmungsoffenheit das subjektimmanente Potenzial der Unendlichkeit, i.e. der Ort, an dem sich ein über das Bestehende und Normale hinausgehendes Gelingen ereignen kann.« (Rosenhauer 2018: 9)

> sind, so daß die gegenwärtige Konfiguration, die sie zeigen, in Wahrheit viele verschiedene Alternativen verbirgt, die unterdrückt werden. Sobald du dies ans Licht bringst, zeigst du auch eine Vielzahl von strategischen Entwicklungen, die denkbar werden. (Laclau/Mouffe 2020: 32)

Auch Macht ist von Macht betroffen und damit flüchtig und instabil. Was sie auszeichnet, sich als Möglichkeit unter vielen durchgesetzt zu haben, ist, was sie schwächt, weil sie damit eben nur eine unter vielen Möglichkeiten ist. In der Darstellung der Macht als Macht liegt demnach das Potential einer Gegenmacht.

Sicherlich müsste den jeweiligen Autor:innen in den einzelnen Schattierungen gesondert nachgegangen werden. Da es hier aber nur darum ging, eine grundlegende Struktur offenzulegen, reicht der kurze Bezug. Offensichtlich wird in allen drei Ebenen der Doppelcharakter der These »Alles ist Macht«. Zwar muss unter einer Situation der Verfügbarkeit und Unentscheidbarkeit entschieden werden, aber weil die Entscheidung nur eine mögliche Variante ist, wird die Grundstruktur der Kontingenz nicht aufgehoben. Die Umwertung gelingt theoretisch nur, wenn der Verfügbarkeit selbst Wert zukommt. Dann wird aber erneut vergessen, dass es nur aus der totalisierenden Perspektive der Verfügbarkeit kontingent gedacht sein kann und nicht aus der konkreten Situation für das konkrete Gelingen selbst. Wie im Fall der Künstlichkeit gehen auch im Fall einer Sozialontologie der Macht Maßstab und Bestimmtheit für die Formen der Macht verloren.

5.3 Alles ist Bewegung?

Anbetracht solch zweifachen beschriebener Ontologien der unabsehbaren Möglichkeiten fällt es schwer, einen Kern auszumachen. Im Prinzip sind sowohl die »Ästhetisierung der Welt« als auch die darauffolgende »Vermachtung der Welt« keine Varianten einer bestimmenden, soll heißen, sich auf etwas festlegenden Ontologie. Vielmehr sind sie Beschreibungen des letzten Universalismus der Kontingenz als eine Struktur der Offenheit, Möglichkeit oder, in postmoderner Metaphorik, des Spiels, des Schwankens oder des Widerstreites.

Gerade, weil Kontingenz kein Ding ist, fällt es schwer, sie als etwas zu fassen oder zumindest als eine Form des Gesetzes zu bestimmen. Wenn etwas als zentrales Element übrigbleibt, dann der Gedanke, dass es immer auch anders sein kann. Dieser Gedanke wiederum heißt nicht immer, dass es direkt auch anders ist, zumindest aber, dass es nicht so bleiben wird. Wenn es aus diesen Annahmen etwas abzuleiten gibt, dann die Bevorzugung der Bewegung vor der Statik. »Alles ist Bewegung« ist deshalb das dritte Moment, unter dem sich der Sprung von Erkenntniskritik zur praktischen Philosophie erörtern und problematisieren lässt.

Die Idee, »Bewegung« als Gesetz und Struktur der menschlichen Welt zu bestimmen, ist nicht erst eine Errungenschaft postfundamentalistischer oder postmoderner Texte. Ein solcher Zugang hat Spuren in der abendländischen Philosophiegeschichte hinterlassen und ist Zeugnis bereits immer vorhandener Fragen menschlicher Existenz. Bereits in den Hinterlassenschaften der antiken Philosophie, wie beispielsweise

bei Heraklit oder Aristoteles, dreht sich die Frage um den ontologischen Status von sich verändernden und unveränderlichen Dingen. Während Heraklit Bewegung noch als Schein und von minderer Seinsqualität verstand, wird sie bereits bei Aristoteles zur eigentlichen Quelle des Seins, als Aktualisierung des Möglichen begriffen. (vgl. Aichele 2009) Im deutschen Idealismus nehmen dann Kant und Hegel das Konzept der Bewegung in ihre Naturphilosophien auf, indem sie es auf jeweils eigene Art als das Verhältnis vom Allgemeinen und Besonderen bestimmen, welches nach Hegel als dialektische Struktur des Begriffes zu fassen ist. Besonders im 20. Jahrhundert kumuliert dann die Problematik eines sich dauerhaft in Bewegung befindenden Verhältnisses im Zweifel, ob eine Bestimmung über dessen bloße Struktur hinaus überhaupt möglich sei. Ob phänomenologische Ontologie, existenzialistische Individualethik oder postmoderne Sozialphilosophie: Die Bedeutung der Bewegung selbst wird zum eigentlichen Motiv. Gerade unter den erkenntniskritischen Prämissen postmoderner Autor:innen leuchtet ein, dass durch die Skepsis am Statischen Bewegung zum eigentlichen Motor wird.

Die Idee einer auf Bewegung und Veränderung aufbauenden Welt lässt sich in Bezug auf bereits diskutierte Kernthesen postmoderner Sozialphilosophie verdeutlichen. Es ließ sich zeigen, dass unter der Annahme von Kontingenz besonders den Konzepten des Selbst und der Identität Kritik entgegengebracht wurde. Wie sich aus den Analysen Rortys, Baumans und Marcharts erschlossen hat, sind Selbst und Identität nicht mehr als festes und abgegrenztes Ding zu denken bzw. können nur noch beweglich gedacht werden. Aufbauend auf den Annahmen des linguistic turn, des Strukturalismus und auch des Poststrukturalismus war »eine vollständige Determination des Einzelnen« (Fenner 2000: 444) nicht mehr haltbar. Was bleibt, ist ein von innen unterbestimmtes und von außen mitbestimmtes Selbst. Unter dem Begriff der »Lebenskunst« (vgl. neuere Version bei Schmid 2016) affirmieren deshalb Variationen, die auf unterschiedliche Art und Weise den Wert und die Aufgabe des »bewegten Selbst« beschreiben wollen. Oft ist es der bereits im vorherigen Abschnitt erwähnte Foucault mit dessen *Ästhetik der Existenz* (vgl. Foucault 2013), der als Vorbild dient und sich hierzu auf folgende Aussage reduzieren lässt: »Man frage mich nicht, wer ich bin, und man sage mir nicht, ich solle der gleiche bleiben.« (Foucault 2011: 30) Selbst und Identität werden in ständiger Veränderung gedacht: ein Angriff, der sich besonders gegen die Ideologie des Subjektes der Neuzeit richtet.

Auch hier findet sich die seltsame Verwicklung, die sich bereits in den beiden vorherigen Abschnitten beobachten ließ. Zum einen gibt es die These der Unverfügbarkeit; der Aussage, nicht zu wissen, wer man ist. Zum anderen und gleichzeitig deren (normative) Umgestaltung zur Verfügbarkeit, vieles anderes sein zu können und nichts sein zu müssen. Auch hier wird das Subjekt nicht mit neuem Inhalt gefüllt, sondern die Bewegung und Veränderung selbst zur Idee des Subjektes gemacht: »Das postmoderne ›multiple Subjekt‹ sucht mithin keine Identität in einem Zufluchtsort fester Koordinaten, sondern verändert sich im jeweiligen Verhältnis zu einem vielgestaltigen Anderen.« (Fenner 2000: 451) Leben als Kunstwerk zu verstehen heißt, Bewegung als Chance zu begreifen, sowohl individuell und in Konsequenz zu immer vorhanden Identitätszuschreibungen als auch politisch. Gerade für Foucaults Projekt diagnostiziert deshalb Fenner eine merkwürdige Spannung zwischen der behaupteten »relativen Unabhängig-

keit« der eigenen Gestaltung und der Abhängigkeit von »Diskurs und Machtstrukturen« (ebd.: 468).[4]

Diese Doppelstruktur bringt dann Probleme mit sich, denn »entweder verwirft [Foucault] jegliche Ordnungssysteme als repressiv, übersehend, dass die Tatsache einer polizeilichen Kontrolle oder ordnungsschaffender Ausschließung von Systemen per se noch kein Argument gegen deren Legitimität darstellt«. Jeder Versuch einer Statik kann nur als Missbrauch begriffen werden. »Oder er betont aufgrund der Einsicht in die Notwendigkeit *irgendwelcher* Ordnungsmechanismen lediglich die Kontingenz aller – vergangener und gegenwärtiger- *tatsächlich existierenden*« (Fenner 2000: 487), was genauso wenig über deren konkrete Qualität aussagt. In beiden Fällen ist die Bewegung unbestimmt, weil ihr Wert in ihr selbst und nicht in dem zu bewegen Begriffenen noch in dem Ziel der Bewegung steckt. Fenner fasst deshalb zusammen, in einer solchen Variante habe Foucault »lediglich den unbestimmten Ruf zur ständigen Transformation, zur freien, kreativ- künstlerischen Umgestaltung des gefestigten erschallen lassen« (ebd.), was sie später noch als »unkritische Leere« (ebd.) bezeichnet.

Die so geschilderte Situation gilt dann nicht nur für die Konstitution des Selbst, sondern aufgrund ihrer ontologischen Priorität allgemein. Nicht umsonst wurde bei Marchart politische Theorie als erste Philosophie bestimmt. Auch hier steht das Politische für das Moment der Bewegung, das Spiel zwischen Gründung und Abgrund, soll heißen, dem konkreten Versuch der Regelung und Umsetzung in Politik und der Möglichkeit auf Intervention in diese. »Alles ist künstlich«, »Alles ist Macht« und »Alles ist Bewegung« lässt sich auch ganz einfach auf den Terminus reduzieren: »Alles ist politisch«. Um dem bloßen Philosophismus zu entkommen, muss, so Marchart, die Ontologie der Kontingenz immer am Konkreten durchgearbeitet werden, wobei der Fokus auf Durcharbeiten und nicht auf dem Konkreten liegt. Das trifft nicht nur auf das Individuum zu, sondern auch auf das institutionelle Design. Demokratie als Signum für diesen Prozess ist, genauso wie das Subjekt, nicht mehr auf einen Nenner zu bringen. Sie kann nur noch durchgeführt werden. Sie ist zu begreifen als ständige Transformation und auf Bewegung reduziert, aber weder auf das Davor, also den Ausgangspunkt der Bewegung, noch auf das Wohin. Die Kontingenzthese führt demnach zu einem Vorrang der Praxis, und zwar unendlicher Praxis. Aus diesem Grund war es auch ohne Weiteres möglich, die Lesarten Rortys, Baumans und Marcharts zusammenzubringen. Während die ersten beiden für einen dialogischen Versuch der Annäherung trotz Inkommensurabilität plädieren, argumentiert Letzterer für den Konflikt als ein Ausspielen der Inkommensurabilität. Es handelt sich um unterschiedliche Formen der Auslegung der unbestimmten Bewegung, aber um dieselbe Logik einer zur Praxis führenden Erkenntniskritik und Ontologie der Bewegung. In jedem Fall kann die Bewegung kein Qualitätsmerkmal für das jeweils Aktualisierte geben.

In der abschließenden Konsequenz hat dies Auswirkungen für das Verständnis von Theorie. Der klare Vorrang des Praktischen vor dem Theoretischen lässt Letzteres nur noch als den Versuch der Theoretisierung des Ersteren erscheinen, also den Versuch,

4 Seel formulierte dies radikaler als völlige Fremdbestimmung, denn »wollten wir zu Kunstwerken werden, müßten wir die von Foucault beschworene Fähigkeit zur Selbstregierung an der Garderobe abgeben« (Seel 1996: 21).

der Unbestimmtheit einen sprachlichen Ausdruck zu verleihen; ein Ausdruck, der zwar nicht kausal rekonstruiertbar ist, dessen Bedeutung jedoch erschlossen werden kann.

6. Entzweiung als bloße Verfügbarkeit

Die in den letzten drei Abschnitten dargestellte Problemsituation ist in gewissem Sinne banal. Die Studie hebt hervor, dass aus systematischer und logischer Perspektive die aus der Theorie, also sowohl aus der kontingenztheoretischen Ontologie als aus der Epistemologie, abgeleitete Praxis dem Problem der Beliebigkeit anheimfällt. Wenn unter erkenntniskritischen Ansätzen die Welt als gestaltbar aufgefasst wird, dann ist die Gestaltung Ausdruck von Machtstrukturen, welche wiederum verändert werden können. »Bewegung« wird zur zentralen Metapher der Weltbeschreibung, weshalb mit der Idee eines substantiellen Universalismus gebrochen wird. Übrig bleibt, was im Anschluss an Schubert als der »letzte Universalismus der Kontingenz« bezeichnet wurde. Es kommt zu einem Ineinanderfallen eigentlich gegensätzlicher Konzepte, weil das Nichtuniversale zum Universalen wird.

(i) Nun kann behauptet werden, dass das so geschilderte Problem nichts anderes ist als der seit vielen Jahren vorgetragene Relativismusvorwurf an postmoderne Theoriebildung. Es wird behauptet, die Postmoderne habe durch die Subjektivierung von Wahrheit eine Anti-Haltung gegenüber wahrem Wissen formuliert und damit einem Meinungspluralismus die Grundlage geliefert. Oder wie Heisterhagen in *Kritik der Postmoderne: Warum der Relativismus nicht das letzte Wort hat* schreibt: »Kurzum: Alles ist – scheinbar – sagbar geworden […].« (Heisterhagen 2017: 5) Heisterhagen sieht das Problem in dem Verzicht, auf einen möglichen Konsens hinzuarbeiten, weil persönliche Überzeugungen priorisiert werden. Die philosophisch ausfälligste und in Deutschland durch Markus Gabriel besonders gelobte Auseinandersetzung mit dem Relativismusvorwurf stammt von Paul Boghossian. In *Angst vor der Wahrheit* (2015) will er zeigen, dass die theoretischen Grundlagen postmodernen Denkens logisch fehlgehen, und nimmt dafür mehrfach Bezug auf Rorty und dessen These der Sprache als einziges Deutungsmedium. Für Boghossian stehen postmoderne Theorien für einen radikalen sozialen Konstruktivismus und damit epistemischen Relativismus. Den Kern bildet die bereits erwähnte »Gleichwertigkeitsdoktrin« (ebd.: 10), nach der es eine Vielzahl von Verstehensweisen der Welt gibt, zwischen denen epistemisch nicht unterschieden werden kann. Stimmt diese Aussage, dann demontiert sie sich selbst, weil die fehlende Allgemeingültigkeit auch auf sie zutreffen muss. Dem Argument ist wenig entgegenzubrin-

gen, es stärkt jedoch nicht automatisch die realistische Position, wie der Einwand von Tobias Weilandt zeigt: Denn »hinsichtlich der Frage, ob wissenschaftliche Forschung mit einer bewusstseinsunabhängigen Welt konvergiert oder divergiert, müssen wir uns auf eine bewusstseinsunabhängige Welt beziehen und diese damit bereits voraussetzen. Der Realismus macht sich hiermit einer *petitio principii* schuldig« (Weilandt 2014).

Abseits dieser rein epistemischen Fragestellungen bleiben die Gründe für eine Vorsicht mit relativistischen Thesen erhalten, denn die Relativität hält insbesondere Herausforderungen für normative Fragen bereit. »Postmoderne Theoretiker« haben es schwer, normative Ansprüche zu formulieren, gleichwohl die Theorie, wie auch die von mir dargelegten Autoren zeigen, von solchen Ansprüchen durchsetzt ist (vgl. Ramin 2021a). Nach Zima liegt dies daran, dass die Disziplin »Ethik nötigt, die Frage nach allgemeingültigen Grundsätzen aufzuwerfen«, die postmoderne Theorie »lehnt es aber ab, diese Grundsätze begrifflich zu formulieren und redigiert ins Affektiv-Partikulare« (Zima 2016: 218). Dieser Vorwurf lässt sich auch mit Wellmer und dem bloßen »Gefühl des Verstehens« verbinden. In der Folge sind moralische Gebote austauschbar und damit ihres Status als Gebot beraubt. Der ethische Relativismus ist Folge des epistemischen Relativismus: »Dieser Widerspruch ist dem Dilemma postmoderner Erkenntnistheorien homolog: dem Versuch, partikularisierend und begrifflos allgemeine Erklärungen und Prinzipien zu formulieren.« (Ebd.: 219)

(ii) Allerdings, zu Beginn von Kapitel fünf wurde behauptet, dass der Fokus auf das Relativismusproblem in gewisser Weise das eigentliche Problem verkennt, weshalb vom Problem des Reduktionismus und folgend von »totalisierender oder bloßer Verfügbarkeit« gesprochen wurde. Wie zu sehen war, wird die These der Gleichwertigkeit nicht übersehen oder ignoriert, sondern zum eigentlichen Prinzip gemacht. Der Relativismusvorwurf versteht diese Position nicht oder kann sie nicht sehen, weil in der binären Codierung dem Nicht-Universalen kein universaler Wert oder überhaupt ein eindeutiger Wert zukommen kann. Doch sowohl das Konzept der Solidarisierung als auch der Politisierung betonen den infiniten oder unendlichen Regress als endlose Wiederholung sozialer Praxis. Sozialphilosophisch wird damit der Fokus auf die Notwendigkeit eines politisch zu gestaltenden Lebens gelenkt, indem Politik nicht als einheitliche Praxis, sondern als ständig zu wiederholender Prozess, als ein Ringen um Unabschließbarkeit zu verstehen ist, ganz gleich, ob dieses nun eher dialogisch, wie im Falle Rortys und Baumans, oder konflikttheoretisch, wie im Falle Marcharts, zu denken ist; ein Vorgang, der auch als die normative *Aufwertung des Relativen* bezeichnet werden kann.[1]

(iii) Eben deshalb genügt es nicht, sich ausschließlich mit der Frage des Relativismus zu beschäftigen. Das letzte Kapitel unterlag dem Anliegen, das Argument aus Sicht der »normativen Umwertung der Entfremdungstheoreme« zu begutachten. Ziel dieser drei Abschnitte war es, auf einen problematischen Aspekt der theoretischen sowie systematischen Konstruktion der Kontingenzthese hinzuweisen. Alle drei Formen

1 Der Diskurs geht aneinander vorbei, weil sich beide Seiten nicht verstehen. Wie das radikale Nachwort M. Gabriels zeigt, hofft dieser auf epistemische Festsetzung, während die hier vorgestellten Philosophen von Sozialphilosophie sprechen.

der Umschreibung versuchten aus der unter erkenntniskritischen Prämissen abgeleiteten schwachen Ontologie des Scheins, der Macht oder der Bewegung, deren praktische Chancen zu betonen. Dabei ließen sich vier Merkmale hervorheben.

Erstens wurde Kontingenz, wie Wellmer es nannte, zur Chiffre des Absoluten. Sie trifft nicht nur auf die vorhandenen, als statisch angenommen Dinge, Praktiken oder Subjektkonzepte zu, sondern gilt auch für alle vergangenen und kommenden.

Dies hat *zweitens* zur Folge, dass die Beschreibungen immer zwischen zwei Momenten changieren. Zum einen dem Moment der Unverfügbarkeit, Ohnmacht und Fremdbestimmung als Bedeutungsebene und Folge von Kontingenz. Kontingenz heißt immer auch, dass uns als Menschen viele Dinge von der Geburt bis zur Sozialisation entzogen sind. Zum anderen beinhaltet die Unendlichkeit dieser Situation auch immer die Chance auf Veränderung, womit Verfügbarkeit, Macht und Selbstbestimmung als zweite Bedeutungsebene und Folge von Kontingenz beschrieben werden. Ich habe diese Differenz bereits im ersten Teil der Arbeit mit Bezug auf Marquards Begriffe des »Beliebigkeitszufälligen« und »Schicksalzufälligen« dargestellt.

Drittens konnte gezeigt werden, dass die Auflösung dieser Situation nur möglich ist, wenn der Veränderung selbst Wert zugeschrieben wird, soll heißen, wenn *die bloße Möglichkeit als eigentliches Freiheitsmoment begriffen wird*. Damit wird durch den Vorzug des zweiten Momentes das erste Moment zwar nicht negiert, aber positiv uminterpretiert. Aus Unverfügbarkeit wurde Verfügbarkeit gemacht; ein Vorgang, der auch als totalisierend beschrieben wurde.

In Folge dessen konnte *viertens* betont werden, dass damit ein eigenes Problem in den Mittelpunkt rückt. Der Gedanke der Verfügbarkeit funktioniert nur mit der Reduktion auf die Metaebene der Ontologie. Hier jedoch kann nur zwischen scheinbar stabilen Dingen und Bewegung unterschieden werden, wobei Letzterer der Vorzug gegeben wird. Fenner nennt dies einen »unbestimmten Ruf zur ständigen Transformation« (Fenner 2000: 548).

Was ich folgend *Entzweiung als bloße Verfügbarkeit* nenne, ist der Eigenwert potentieller Verfügbarkeit, welcher sich im Angesicht immer konkreter sozialer, politischer Verhältnisse nur als »Idee« denken lässt. Bloße Verfügbarkeit reduziert den normativen Wert auf den Prozess der Veränderung. Die Umwertung funktioniert systematisch nur, wenn sie nicht ausgefüllt wird und es zu einer Abwertung des Festen kommt. In Wellmers Worten kann nicht mehr unterschieden werden, was das Feste oder Etablierte jeweils ist. Das ist keine relativistische Position, sondern Komplexitätsreduzierung oder Flucht vor dem Konkreten. Zwar ist vor allem Marchart bewusst, dass diese Gedanken nur im Konkreten angezeigt werden können, denn aus »non sequitur folgt, dass irgendein non sequitur nicht zu vermeiden ist« (Marchart 2016: 253), jedoch geht es auch hier nicht darum, welches dies ist. Systematisch gesprochen gibt es keinen Wert durch eine fundierende, lineare Ableitung und Begründung, sondern der Bewegung oder kreisförmigen Wiederholung kommt Eigenwert zu. Insofern lässt sich eine Doppeldiagnose stellen. Zwar kann von einer normativen Umwertung der Entzweiung gesprochen werden, jedoch nur, wenn der dadurch entstandene Wert von Solidarisierung und Politisierung auf Praxis reduziert und damit im gewissen Sinne auch inhaltsleer wird.

Letztendlich wird der Ansatz verständlicher, wenn er als subjektphilosophische Fragestellung begriffen wird. Gemeint ist damit, wie das Individuum sich als solches vor-

stellt und wie solche Vorstellungen von den gesellschaftlichen Strukturen konstituiert werden. Dass Rorty, Bauman und Marchart eine Dekonstruktion solcher Vorstellungen von Selbst und Identität betreiben, ändert nichts an dem Fokus der Fragestellung. Es ist das Moment der Dekonstruktion, der Selbstentfremdung, welche eigentlich erst die Chance bietet, die Welt als eine andere aufzufassen, als eine, die sich mitgestalten und aneignen lässt. Die Form der Ableitung wurde deshalb nicht nur als logische Ableitung, sondern als Form der *(Kontingenz-)Einsicht und Therapie* bezeichnet. Kontingenzeinsicht avanciert zum Motor für moralischen Fortschritt durch die auf sie zurückführbaren Solidarisierung- und Politisierungseffekte. Neben der Analyse des logischen Aufbaus der Argumentation der Autoren gilt es deshalb, der Plausibilität der Therapiethese nachzugehen.

7. Die gescheiterte Therapie

So notwendig Begründung und Argumentation sind, so wenig haben wir es mit einer Theorie zu tun, die eine stringente kausallogische Darlegung zu ihrer Grundlage hat. Ich habe in dem eben dargestellten Abschnitt deutlich machen können, dass aus rein systematischen Aspekten keine Linie von den erkenntniskritischen Argumenten zu den befürworteten normativen Annahmen noch zu der daraus resultierenden Sozialphilosophie zu ziehen ist. Allein die Verfügbarkeit selbst, die Möglichkeit auf Veränderung, sagt noch nicht über deren Qualität aus und kann nur verteidigt werden, wenn Veränderung per se Qualität zukommt.

Gleichwohl ich damit explizit machen konnte, was sich implizit in der Theorie verbirgt, und im gewissen Sinne eine erste zentrale Grenze extrahiert habe, habe ich in Teil II unter der Überschrift »Spur des Misstrauens« versucht zu zeigen, dass den drei Autoren dieses Problem nicht völlig aus dem Blick geraten ist. Der Zweifel beschränkte sich nicht nur auf den formalen Aspekt, sondern konkretisierte sich bei Rorty und Bauman auch in der Möglichkeit eines Fehlgehens des aufklärerischen Anspruches, im Schwinden politischer Urteilskraft. Marchart buchstabiert die Übersteigerung des Motives als »Emanzipatorischen Apriorismus« oder »Ethizismus« sogar aus.

Dass nicht das Gewünschte folgt, hieß aber nicht, dass gar nichts folgt. Für Marchart gilt die Annahme, dass die Inkonsequenz sich selbst reguliert, welche in praktischen Annahmen übersetzt analog zu Rortys Argument als *therapeutisches Motiv* bezeichnet wurde. Dieser Sprung wird demnach sogar als unmöglich anerkannt, weshalb wir es nicht mehr mit Argumenten der Ableitung, sondern *Momenten der Plausibilisierung* zu tun haben. Eine zu Zwecken der Illustration hilfreiche Analogie ist der Bezug zu Wittgensteins Leiter. Mit dem Satz, man müsse »sozusagen die Leiter wegwerfen, nachdem [man] auf ihr hinaufgestiegen ist« (Wittgenstein 1989: 85), versuchte Wittgenstein deutlich zu machen, dass die Erläuterungen, einmal am Ziel angekommen, als unsinnig zu bezeichnen sind. Um dahin zu gelangen, den Aufstieg zu meistern, ist jedoch das Durcharbeiten der Erläuterungen notwendig. Ganz analog kann auch Rortys Hoffnung, dass wir eines Tages nicht mehr verstehen, was Erkenntnistheorie und Fundamentalismus meinen, gelesen werden. Die Wirkkraft der Argumentation liegt nicht mehr in ihrer logischen Stringenz, sondern in den durch sie eröffneten Selbstheilungskräften.

Dass eine solche Annahme nicht völlig wahllos gesetzt ist, lässt sich mit Verweisen zur Moralphilosophie als auch zum existenzialistischen Denken verdeutlichen. Moralisches Bewusstsein ist ein Bewusstsein, welches das Bewusstsein einer Unentschiedenheit als Bedingung seiner Möglichkeit hat. Jene Offenheit und Freiheit wurde im Existenzialismus zugespitzt in der Erfahrung des Seins im Scheitern. Grenzsituationen, so Rentsch, »wie Leiden, Kampf, Schuld und Tod, in denen wir uns selbst in unserer Freiheit und Unbedingtheit erfahren«, können »über Nichtwissen, Schaudern und Angst zu Liebe, Glaube und Phantasie führen« (Rentsch 2014: 48)[1]. Aspekte, die im postfundamentalistischen Autor:innenkreis eine Erweiterung in den Bereich des Politischen erfahren haben. Die Brücke zwischen jenem Denken und dem Existenzialistischen lässt sich bereits durch das gemeinsame Autor:innenfundament, beispielsweise Nietzsche und Heidegger, bilden. Auch bei diesen Autoren wird eine Form der Einsicht analysiert, welche eben nicht als ein konkreter inhaltlicher Schluss vermittelt werden kann. *Therapie* und *Plausibilisierung* sind, bei all ihrer begrifflichen Uneindeutigkeit, der Versuch der Umschreibung dieses Momentes.

In Folge dieser Annahmen wurden die »therapeutischen Motive« in Teil II herausgearbeitet. Auffällig war, dass es sich immer um Beschreibungen einer besonderen *reflexiven Ebene* handelt, ob artikuliert durch *praktische Vernunft, ästhetische, emanzipatorische oder affektive Praxis*. Hat sich die Arbeit zum Ziel gesetzt, nach den Grenzen postfundamentalistischer Theoriebildung zu fragen, so ist es notwendig, auf die Dimensionen innerhalb des Motives Bezug zu nehmen. Es gilt im Folgenden zu beschreiben, was passiert bzw. passieren soll, wenn Kontingenzeinsicht stattfindet und welche Probleme eine solche Einsicht mit sich bringt. Es muss darum gehen, inwieweit die anempfohlene Therapie ihre Wirkung erweist (*kulturell-normativer Aspekt*).

Dass es für solche Grenzen offensichtliche Anhaltspunkte gibt, zeigten die ebenfalls in der Einleitung zu Teil III dargelegten Gegenwartsbezüge. Im Mittelpunkt lässt sich der Diskurs um das *Postfaktische* verorten, unter welchen sich eine Vielzahl an Phänomenen, wie der Aufstieg des Populismus oder der Wandel zur Erlebnisgesellschaft, subsumieren lassen.[2] Eben weil in Abgrenzung zum Problem der »bloßen Verfügbarkeit« der Mehrwert nur am Konkreten erkannt werden kann, bringt folgendes Kapitel

1 Es gibt deshalb gute Gründe, weshalb eine solche Fragestellung von der Fragestellung der »life science« zu trennen ist. Sicherlich wäre es richtig und spannend, auf diesem Feld dem Problem nachzugehen. Aber weil moralisches Bewusstsein nicht auf einen eindeutigen Nenner gebracht werden kann, muss es als philosophische Fragestellung behandelt werden.

2 Den Sammelbegriff des Postfaktischen als phänomenaler Ausgangspunkt ist nicht zufällig gewählt. (Vgl. Schaal/Fleuß/Dumm 2017) Erst kürzlich zeigte die zumindest öffentlich prominent geführte Diskussion zwischen Slavoy Žižek und Jordan Peterson, wie sehr sich der Streit um philosophische als auch geisteswissenschaftliche Fundamente durch die Wissenschaften zieht. (Vgl. Thumfart 2019) Diese Diskussion ist aber nur die Spitze eines Streites um die Theoriegrundlagen der Geistes- und Sozialwissenschaften der letzten vierzig Jahre. Das Postfaktische kann deshalb nicht nur als Bezeichnung, sondern auch als Chiffre eines Paradigmenkonfliktes verstanden werden, in dem vonseiten der Naturalisten als auch Realisten dem postmodernen Denken vorgeworfen wird, Schuld an den moralischen, politischen als auch lebensweltlichen Relativierungsbewegungen der letzten Jahre zu sein. So resümierte selbst Bauman einmal kritisch: »Die große Gewißheit hat sich zerschlagen, aber sie splitterte dabei in eine Unmenge kleiner Gewißheiten, die, armselig, wie sie sind, umso stärker an allem haften.« (Bauman 1995b: 355)

jene Phänomene mit dem »therapeutischen Motiv« in Verbindung. Es gilt explizit zu zeigen, dass es eine den normativen Annahmen aus Teil II widersprechende Position gibt, die jedoch auch auf Kontingenzeinsicht fußt. Eine so vollzogene *Hermeneutik der Beispiele* ist dann in der Lage, nicht nur eine theoretische, sondern auch eine praktische Grenze in den Mittelpunkt zu stellen.

Die Darstellung orientiert sich folgend an den mit Kontingenzeinsicht verbundenen Motiven. In dem *ersten*, mit *Faszination des Politischen (7.1)* betitelten Teil, wird das Argument einer Re-Moralisierung als Konsequenz der Aktivierung »praktischer Klugheit« thematisiert. Mit Verweisen auf strukturanaloge Theoriekonzepte wie Machiavellis »virtu« als auch Beispielen der Gegenwart werden die Aporien des Konzeptes herausgearbeitet. *Zweitens* wird unter dem Punkt *Ästhetisierung des Politischen (7.2)* der Wert ästhetischer Erfahrungen mit Rückgriff auf die Rezeption klassischer Ästhetiktheorien und dem »aesthetic turn« der 90er Jahre rekonstruiert. Auch hier folgt eine Darstellung der Aporien dieses Momentes sowohl in theoretischer Hinsicht als auch anhand von Beispielen. Den Abschluss bildet mit *Aktivierung des Politischen (7.3)* der Blick auf die mit Emanzipation verbundene politische Philosophie.[3] Nach der vertiefenden Darstellung des schon bei Rorty, Bauman und Marchart gefundenen normativen Demokratieverständnisses folgt auch hier unter *Affirmation der Kontingenz (8)* eine kritische Reflexion der Mängel des Konzeptes.

7.1 Faszination des Politischen

Ein Blick zurück auf die durch Kontingenzeinsicht erhofften Veränderungen macht auf einer ganz basalen Ebene offensichtlich, dass ihr Sinn in der Befähigung der Bürger:innen als Bürger:innen liegt. Befähigung heißt zunächst nicht mehr, als zu etwas in der Lage zu sein und kann sich von rein theoretischer Urteilskompetenz bis zur Fähigkeit der Umsetzung des Urteils ausdehnen. In jedem Fall aber heißt Befähigung überhaupt die Möglichkeit, Recht und Anspruch auf Mitbestimmung zu haben. Der Anspruch hat eine klare handlungstheoretische Dimension, denn erst, eigenständig urteilen zu können, befähigt zum eigenständigen Handeln.

Weil, so ließe sich herausstellen, für Rorty, Bauman als auch Marchart eine spezifisch moralische Urteilsfähigkeit im Mittelpunkt steht, geht es um die Befähigung, eine moralische Person zu sein. Dabei handelt es sich zunächst um eine Tautologie, da moralisch zu sein und Person zu sein einander bedingen. Unterschieden werden kann jedoch zwischen moralischen und weniger moralischen Personen, weshalb die Befähigung ein aktivierendes Moment erhält, welches zugleich Politisierung, aber auch Solidarisierung fördert. Es geht, nach Konzelman, um »das Potenzial von Personen,

3 Die Strukturierung weist Ähnlichkeiten zu dem 1996 veröffentlichen Buch *Dekonstruktion und Demokratie* von Anja Rüdiger auf. Rüdiger sah, mit auffälligen Parallelen zur hiesigen Struktur, »Subjektivität als Verantwortung«, »Praxis als Ästhetik« und »Essentialismus als Strategie« als Kernmerkmale einer ethisch politischen Konstruktion der Postmoderne (vgl. Rüdiger 1996: 241-303). Das gibt Anlass zur Vermutung, dass die hier extrahierten Kategorien, wenn auch nicht wie bei ihr unter dem Titel Postmarxismus, berechtigterweise zu den Kernthesen postmoderner Sozialphilosophie gezählt werden können.

Haltungen zu Werten einzunehmen, die sich nicht im Vokabular von Überlebens- und Reproduktionsinteressen, von Vor- und Nachteilen, von Macht und Ohnmacht oder von Exzellenz, Eleganz und Charme ausdrücken lassen« (Konzelmann 2013).

Für die zentralen Autoren dieser Arbeit hat dieser Aspekt eine eminent gesellschaftstheoretische Komponente. Voraussetzung für eine »Demokratisierung der Demokratie« ist das Konzept einer mündigen und befähigten Staatsbürger:in welcher sowohl die Notwendigkeit politischer Teilhabe als auch bestimmte Anerkennungsformen gegenüber den anderen Teilnehmer:innen ihr Eigen nennen kann. Von einem solchen Potential ist niemand ausgeschlossen, es bedarf nur bestimmter Einsichten und Momente, um es zu aktivieren. Ob diese Einsichten den in sie gesetzten Ansprüchen gerecht werden, gilt es zu diskutieren.

Das vorliegende Kapitel rekonstruiert deshalb erstens die unter dem Begriff der Phronêsis eingeführten Gedanken einer *praktischen Klugheit (7.1.1)*. Es muss darum gehen, das Zusammenspiel des Bewusstseins eines Scheiterns von Ethiken mit der gleichzeitigen Rehabilitierung von Moral zu plausibilisieren. Im folgenden zweiten Abschnitt wird diese Idee mit dem machiavellschen Konzept der *»virtu«* konfrontiert *(7.1.2)*. Die These ist, dass Phronêsis als auch »virtu« sich derselben Argumentationsstruktur und Grundlagen bedienen, jedoch unterschiedliche Konsequenzen entnommen werden. Der *dritte Abschnitt* überträgt das sich daraus ergebende Dilemma als *Aufleben eines schlechten Machiavellismus (7.1.3)* auf Beispiele der Gegenwart, um abschließend und *viertens* die sich daraus ergebenden Probleme unter dem Titel *Selbstzweck der Macht (8.1.4)* zu diskutieren. Die Annahme ist, dass der Fokus auf die Befähigung, konzipiert als Selbstzweck, in einer bloßen *Faszination des Könnens* mündet, welches nicht auf eine Re-Moralisierung des Politischen, sondern eine explizite Trennung von den moralischen Asprüchen postmoderner Sozialphilosophie und Politik hinausläuft.

7.1.1 Praktische Urteilskraft und Moralität

Auch wenn in einem antiquierten Sprachgebrauch mit »Therapie« ein seelischer Heilungsprozess gemeint ist, zeigte bereits die Analyse in Kapitel II, dass die damit verbundene Einsicht mit moralischen Implikationen verbunden ist. Übersetzt in die Sprache der Moralphilosophie ist das Ziel der kontingenzsensiblen Therapie, die eigene Urteilskompetenz als auch das eigene Reflexionspotential zu schulen, welches als Fähigkeit beschrieben wird, ein *individuelles Urteil* fällen zu müssen und zu können und in diesem Sinne *Verantwortung* zu übernehmen. Zur detaillierten Darstellung wird auf das antike Konzept der Phronêsis Bezug genommen (i), dessen sozialphilosophische Komponente mit Arendt präzisiert (ii) und auf die Idee politischer Urteilskraft in der postmodernen Sozialphilosophie übertragen (iii).

(i) Das Konzept der Phronêsis, so Welsch, erfreut sich gerade unter den postfundamentalistischen Autor:innen besonderer Beliebtheit. (Welsch 2008: 281) Phronêsis, im aristotelischen Sinne, hieß so viel wie Klugheit oder Einsicht und wurde den Verstandestugenden (dianoetische Tugenden) und nicht den ethischen Tugenden zugeteilt. Gleichwohl sie damit zu den Tugenden gehört, die vom rationalen Teil der Seele bestimmt

werden, welcher in der klassischen Gegenüberstellung von Vernunft und Strebevermögen Letzteres zu bereinigen versucht, kommt ihr dennoch ein moralischer Aspekt zu. Sie ist der Ausdruck für die Fähigkeit, im Sinne des Guten für das menschliche Leben überlegt und besonnen zu handeln, wie auch immer dies zu bestimmen sei (vgl. Aristoteles 2017b: 1141b).[4] *Genau aber in der Fähigkeit, das Gute ohne Rückgriff auf bereits fertiges Wissen bestimmen und reflektieren zu können, liegt ihr Wert*. Es handelt sich um eine spezifische Form der Rationalität, die tatsächlich als eigenes und nicht als übernommenes Urteil zu denken ist, weil das sittlich Gebotene immer erst in der Einzellage zu bestimmen ist. Phronêsis ist deshalb der konkreten und kontigenten Praxis zugeordnet.[5] Wenn etwas als allgemein gelten kann, dann nur eine Ontologie der Kontingenz als menschliche Ausgangssituation. Rentsch ordnet »phronesis« deshalb den kommunikativen Tugenden zu, weil ihr Wert nur im Verhältnis zu anderen Menschen bestimmt werden kann (vgl. Rentsch 1999: 310).

Mit Rückblick auf die von Bauman dargelegte Analyse des moralischen Verfalls im Nationalsozialismus wurde die Bedeutung einer mit dem Kozept der Phronêsis verbundenen Verantwortung aufgezeigt. Bauman wies darauf hin, dass eine Ethik der Regeln zum Verlust moralischer Kompetenz führt, weil das Urteilen durch das Regelbefolgen ersetzt wird. Ein solcher Prozess der Distanzierung vom konkret Anderen muss folglich mit der Kritik am Allgemeinen, welche auch Rorty und Marchart teilen, mit einem Prozess der Re-Moralisierung konfrontiert werden. Zwar kann der Abbau des Allgemeinen aufgrund der Verweise auf eine natürlichere oder ursprünglichere Mitleidsethik auch als Schritt Richtung eines neuen Naturalismus gelesen werden. Durch den Rekurs auf den Begriff des Gewissens als inneres Wissen über die moralische Beurteilung des Selbst bleibt aber zwingend eine reflexive, wenn nicht sogar selbstentfremdende Komponente erhalten. Die Wiederaufnahme der Idee der Phronêsis zeigt, dass diese als Kompetenz und nicht nur als Rückkehr zu natürlichen moralischen Impulsen gedacht werden kann, sondern vielmehr einen anspruchsvollen reflexiven Vorgang darstellt.

(ii) Der von Bauman beschriebene Moralverfall im Verhältnis zur Fähigkeit der Phronêsis findet sich noch expliziter in den Arbeiten von Hannah Arendt. Arendt widmete sich in ihrer Schrift *Eichmann in Jerusalem* (2015) als auch in dem Werk *Über das Böse* (2014) den Gräueltaten der Nationalsozialisten im Verhältnis zu Fragen der Ethik. Sie sieht den moralischen Verfall darin begründet, dass moralisch zu sein in Verantwortungsabgabe umgewandelt wurde. Eben weil die rechtlichen und normativen Vorgaben als alleinige Rechtfertigungsgrundlage übrigblieben, hätte es einer Urteilskraft bedurft, die die reflektierende Fähigkeit des Selbst zum Ausgangspunkt nimmt und nichts anderes (vgl. ebd.: 48ff.). Ein solch internes Zwiegespräch, als in Marcharts Worten: Fähigkeit zur Selbstentfremdung, hätte sich, wie es in einzelnen Fällen auch getan wurde, als

4 Eine ausführliche Darstellung dieser Leistung des Denkens als Denken selbst findet sich in Arendts Aufsatz Über den Zusammenhang von Denken und Moral (Arendt 2016).

5 Besonders der Aspekt, Urteile ohne Bezug auf vorgefertigte Richtlinien oder eine Moral der Gewohnheit zu fällen, machte das Konzept adaptiv für die postfundamentalistische Position, weil die (Erkenntnis-)Kritik insbesondere als Kritik am Universalen und Allgemeinen zu verstehen war.

Kritik und Gewissen zeigen müssen.[6] Es hätte die Fähigkeit geben müssen, die Frage nach dem guten Leben zu stellen. Es wundert deshalb auch nicht, dass Arendt die aristotelische Idee der Phronêsis wieder aufgreift und dass der postfundamentalistische Autor:innenkreis sich des arendtschen Rückgriffes bedient.

Arendt bezieht sich sowohl auf die Idee eines dem guten Leben (eudaimonia) dienlichen Überlegens als auch auf die Idee dieses Lebens als Leben innerhalb eines Raumes von Mitmenschen. Genau durch diese Verbindung wird »phronesis« bei Arendt zur *politischen Fähigkeit* oder, wie sich anhand der hier behandelten Autoren zeigen ließ, zur moralisch-politischen Kompetenz (vgl. Arendt 2007: 199). Praxis, also Handeln, so ihre emphatische Annahme, findet im Vergleich zum Herstellen immer im Verhältnis zu anderen Menschen statt und es bedarf daher einer Fähigkeit, dies gut zu können (vgl. Arendt 2010: 161-318). Erst mit anderen, so ließe es sich radikalisieren, ist Handeln und Frei-Sein überhaupt möglich.

Was folglich den menschlichen Raum ausmacht, ist Perspektivität, soll heißen, das Aufeinandertreffen unterschiedlicher Positionen und Meinungen, die jeweils zur Sprache gebracht werden. Auch hier deutet sich an, dass Arendt den wahren menschlichen Raum als einen kontingenten Raum versteht, in dem es auch anders sein kann und in dem es in erster Linie nicht um Wahrheit geht. Denn die Fähigkeit, sich in diesem zu bewegen und handeln zu können, liegt nicht in der Durchsetzung von Wahrheit, sondern in dem gekonnten Umgang mit den vielfältigen Perspektiven. Sie spricht deshalb in ihrer entschieden positiven Rekonstruktion antiken Denkens von der Welt als einem »Zwischen« oder auch »Weltsinn« (Arendt 2007: 199). Phronêsis, so fasst Helgardt Mahrdt in ihrer profunden Rekonstruktion zusammen, ist für Arendt diejenige Überlegung, »in der ich viele Standpunkte in meinen eigenen Überlegungen mitberücksichtige. Sie ist wirklich ausgebildet, wenn ›ich mir vorstellen kann, was ich denken und fühlen würde, wenn ich an der Stelle derer wäre, die dort stehen‹« (Mahrdt 2007: 597)[7]. Diese Umschreibung ist identisch mit Marcharts »multi-perspektivischen Auseinandersetzung des Aus-der-Position-der-anderen-Denkens« (Marchart 2001: 8) und auf Rorty und Bauman bezogen die sinnvolle Ausformulierung der levinaschen Bezüge einer Unbedingtheit des Anderen.[8] Der moralische Gehalt und die Zunahme von Verantwortung liegen dann in der Distanz zum Eigenen und Nähe zum Anderen;[9] vor allem aber auch in der Art und Weise des Umgangs, Zustimmung, wie auch Rorty es sagte, nicht erzwingen, sondern nur ansinnen zu können. Arendt, so Mahrdt, hat » Phronêsis für den »guten Bürger fruchtbar gemacht.« (Mahrdt 2007: 599)

6 Aufbauend auf fehlende Gewährleistung rechtlicher und normativer Kriterien für das Vorhandensein von Moralität ist es berechtigt, anzunehmen, dass Arendt genau jene Position hervorhebt, die es als postfundamentalistische Variante praktischer Vernunft zu betonen gilt.

7 Sie zitiert Arendt (Arendt 1994: 342)

8 Die explizite Auseinandersetzung Marcharts mit Arendt findet sich in *Neu beginnen. Hannah Arendt, die Revolution und die Globalisierung* (Marchart/Zerilli/Arendt 2005).

9 Arendt spricht folglich von Gemeinsinn, womit bereits das Thema der Ästhetik angesprochen wird. Hier betont sie vor allem die Fähigkeit der Einbildungskraft, »Abwesendes zu vergegenwärtigen« (Arendt 2006: 52).

(iii) Jener Fokus auf den gegenseitigen Umgang findet sich auch in der Wiederaufnahme der Phronêsis von Laclau bis Marchart, wenn Phronêsis als *Moment der »Willensbildung«* konzipiert wird (vgl. Laclau 1989: 79). In Verknüpfung der These eines Raumes der Meinungen mit der bereits in Kapitel 5.2 erörterten »Sozialontologie der Macht« geht es nicht mehr darum, jene zu beseitigen, sondern, die Frage des Modus nach dem Umgang mit der Ontologie zu stellen. Macht ist allgegenwärtig und es gilt, sich innerhalb dieser Struktur gut bewegen zu können. Von Arendt ist bekannt, dass sie Macht deshalb nicht als Herrschaft, sondern im Gegensatz zur Gewalt als Chance, miteinander handeln zu können, begreift (vgl. Arendt 2006: 89, 2005). Bereits in Kapitel 5.2 fanden sich Referenzen zur Idee der Möglichkeit als Ort der Freiheit. Eine solche »Ethik der radikalen Demokratie« (Hildebrand 2017: 111) bezieht sich auf die Fähigkeit, in diesem Raum agieren, handeln und etwas schaffen zu können. Phronêsis, in der nacharendtianischen Tradition des Postfundamentalismus, ist ein Potential der Veränderung.[10]

Damit kündigt sich jedoch auch eine Veränderung an. Das Gute, welches im Reflexionsprozess der »phronesis« als Referenz dienen muss, aber nicht vordefiniert werden kann, wird bestimmt durch die Abkehr vom Allgemeinen (ob Moral, Recht oder Politik) und damit durch Politisch-Sein, also der Fähigkeit, intervenieren zu können. Bei Arendt beschrieben als »Neubeginnen«, wird das postfundamentalistische »Neubeginnen« zum eigentlichen Guten. Praktische Klugheit heißt somit, eine politische Entscheidung fällen zu können. In beiden Fällen fußen sie auf der normativen Hoffnung, dass Freiheit als Selbstbestimmung und Einsetzen für Andere realisiert wird. Dieses für den alltäglichen Sprachgebrauch unkonventionelle Verständnis eines moralischen Wertes von Macht zeigt erneut und tiefergehend die These der Umwertung der Entfremdungstheoreme.

Das Beschriebene spiegelt den Dreischritt der Argumenation: *Erstens* bezieht sich Phronêsis auf die Vorstellung eines guten Lebens, welches jedoch nicht an einem allgemeinen Guten gemessen werden darf. Das konkrete Gute ist die Abkehr vom Allgemeinen selbst. *Zweitens* zeigt sich die Abkehr vom Allgemeinen auch als Abkehr vom Eigenen, als inneres Zwiegespräch und Distanznahme in Form des Gewissens. *Drittens* wird dieses Gespräch ausgeweitet auf die Anderen als notwendiges Denken in Multiperspektivität. Alle drei Perspektiven sollen die Fähigkeit moralischer Verantwortung eröffnen, welche als politische Entscheidung interpretiert wird und damit als ethisch-politische Konstruktion.

7.1.2 Phronesis als strategisches Kalkül

Wird die bisherige Argumentation zusammengeführt, ergeben sich Schwierigkeiten. Auf der einen Seite wurde von Macht oder schwächer von Befähigung als bloße Verfügbarkeit gesprochen. Auf der anderen Seite wurde sie zur Quelle moralischer Verbesserung, zumindest in dem Potential ihrer Handhabung.

---

10 Die von Marchart analytisch getrennten »assoziativen« und »dissoziativen« Traditionslinien der Konzeption des Politischen sind folglich nur unterschiedliche Schwerpunktsetzungen (Marchart 2016: 35ff.).

Es bietet sich deshalb an, zur Ausgangssituation, zur Situation der Kontingenz zurückzukehren. Für die von mir diskutierten Autoren (Rorty, Bauman, Marchart) als auch für Arendt galt die Annahme, dass der Raum des Politischen, wenn nicht sogar die menschliche Welt, ein Ort der Meinungen und nicht der Wahrheit ist. In dieser sind wir auf Andere angewiesen und diese Angewiesenheit eröffnet die Möglichkeit, dass es immer auch anders sein kann. Dezidiert auf den politischen Raum bezogen sind diese Thesen nicht völlig neu, sondern finden sich bereits bei mehreren Vertreter:innen und vor allem im Zeitgeist der Renaissance (vgl. Cassirer 2013)[11] und dort insbesondere bei Nicolo Machiavelli.[12] Aufbauend auf die These eines analogen Politikverständnisses, ausgehend von Kontingenz (i), werde ich Machiavellis Schlussfolgerungen, das Leben unter »Fortuna« und die Fähigkeit der »virtu« diskutieren (ii) und deren Parallen zur Phronêsis aufzeigen (iii).

(i) So offeriert Machiavelli eine Beschreibung von Politik als Spiel von Macht, die abseits normativer Behauptungen hegemoniale Strategien identifizieren will, welche folgend die Autonomie des Politischen begründen (vgl. McCormick 2011, 2019). Grundlage dessen ist zumeist Machiavellis Schrift *Il Príncipe*, welche, an Lorenzo di Medici gerichtet, ein Ratgeber zur Herrschaft und damit auch Machiavellis politische Rehabilitierung darstellen sollte. Zur Verdeutlichung seiner Thesen eignet sich folgendes Zitat:

> Viele haben sich Republiken und Fürstentümer vorgestellt, die nie jemand gesehen oder tatsächlich gekannt hat; denn es liegt eine so große Entfernung zwischen dem Leben, wie es ist, und dem Leben, wie es sein sollte, daß derjenige, welcher das, was geschieht, unbeachtet läßt zugunsten dessen, was geschehen sollte, dadurch eher seinen Untergang als seine Erhaltung betreibt; denn ein Mensch, der sich in jeder Hinsicht zum Guten bekennen will, muß zugrunde gehen inmitten von so viel anderen, die nicht gut sind. (Machiavelli 2007: 120)

Der so geschilderte Pessimismus ist nicht einfach Folge dystopischer Einstellung, sondern Resultat eines neuen Verständnisses von Politik. Im Bruch mit der scholastischen Tradition konnte Politik nicht mehr durch obere normative Prinzipien begründet werden, sondern nur durch neutrale Beschreibungen. Sie muss an dem, was ist, verstanden werden und nicht an dem, was sein sollte. In ihrem historischen Kontext richtete sich diese Kritik gegen ein Konzept von Herrschaft als Bestimmung Gottes, was im Umkehrschluss auch für den Herrscher bedeutet, die Quelle seiner Macht nicht auf göttliche Legitimität rückführen zu können. Marchart versteht deshalb in Anschluss an Laclau das »Machiavellsche Moment« als postfundamentalistische Vorarbeit[13], weil es sich um

11 Cassirer sieht deshalb in Machiavelli genauso wie in Galileo Prototypen für das Zeitalter der Renaissance (vgl. Cassirer 1949: 170ff.). Spannend wäre eine noch zu leistende Studie zu den Parallelen im Zeitgeist von Renaissance und Postfundamentalismus.

12 Die folgenden Ausführungen sind eine Zusammenfassung der bereits in *Politik der Gewissheit* dargelegten Ambivalenz des machiavellschen Denkens. Nach meiner Lesart schließen sich die kontingenzsensible und die machtaffine Deutung von Machiavellis Arbeiten nicht aus (vgl. Ramin 2017: 87ff.).

13 Marchart spricht in Anschluss an die Arbeit von J. Pocock vom »Machiavellschen Moment« (vgl. Pocock 2003). Marchart schreibt: »Im Fall Machiavellis wird Politik nicht, wie bei Hobbes, zur Fra-

eine radikale Kritik letzter Prinzipien handelt. *Übrig bleibt auch hier ein Zugang zu menschlichen Angelegenheiten ohne Rückgriff auf Tradition oder moralische Gebote, ohne Rückgriff auf ein Allgemeines.* Aus der normativen und metaphysischen Frage war eine technische Frage geworden, daher auch die Bezeichnung Machiavellis als »Gesetzgeber einer neuen Wissenschaft, der Wissenschaft von der Politik« (Günther 2000: 469). Münkler macht zudem Machiavelli zum »Begründer einer empirisch-komparativen Politikwissenschaft« (Münkler 2007: 113). Jene neue Wissenschaft wird oft auch dezidiert als politischer Realismus bezeichnet und es wundert auch nicht, dass eine der spannendsten Deutungen Machiavellis, die Louis Althussers, ihn mit materialistischen Gedanken verbindet (vgl. Althusser 1987). Durch dieses Argument lässt sich zudem eine Debatte vermeiden, die seine Arbeiten sowohl im republikanischen als auch monarchistischen Denken verorten will. Durch die Ablehnung der klassisch-aristotelischen Typologisierung in gute und schlechte Formen muss zwischen den Varianten nicht entschieden werden.[14]

(ii) Zu der Absage an Letztbegründungen gesellen sich folgend neue Prinzipien, die durch die Absage erst sichtbar wurden. Fallen bisherige Begründungsmuster weg, gibt es für Machiavelli nur zwei Formen, wie jemand zu Herrschaft kommt, »durch Glück oder durch Tüchtigkeit« (Machiavelli 2007: 9), denn sein Studium der Geschichte[15] offenbarte ihm weder metaphysische Weisheiten noch Kontinuität. Was Machiavelli sah, war Diskontinuität, Umbruch und die immer wiederkehrende Rolle des historischen Zufalls. Besonders Letzterer, erörtert unter dem Wirken der Göttin Fortuna, war die Umschreibung einer menschlichen Ohnmacht. Weil die Geschichte nicht leer ist, sondern von Menschen erfüllt, werden diese zur Quelle der Unsicherheit. Er teilt damit ein *anthropologisches Bild unsicherer Erkenntnisstruktur des Menschen und der Öffentlichkeit als Ort des Meinens*. Dieser Ort ist zwangsläufig ein konflikthafter Ort, der sich auch nicht ohne Weiteres bereinigen lässt. Machiavelli ist in diesem Sinn ein Theoretiker der Kontingenz, welche begriffen wird als Unverfügbarkeit durch das Schalten von Fortuna, aber auch als Chance der Verfügbarkeit, durch die Absage an entzogene Letztbegründungen (vgl. McCormick 2019). Damit sind die Parallelen zu den postfundamentalistischen Autor:innen als auch zu Arendt offensichtlich. Gerade mit Letzterer teilt er die Beschreibung eines performativen Charakters von Politik als auch die Trennung von Moral und

ge des alles oder nichts, sondern zum strategischen Umgang mit einer Situation, die – auf der ontologischen Ebene – immer ungründbar bleiben wird, aber dennoch – auf der »ontischen« Ebene – partiell gegründet werden muss.« (Marchart 2016: 49)

14 Auf den Zusammenhang macht auch Quentin Skinner aufmerksam, wenn er als Kerngedanken der machiavellschen Republik die Ermöglichung von (negativer) Freiheit beschreibt. Die dafür zu kultivierende Fähigkeit ist über »jene Weisheit zu verfügen, die für militärische und politische Angelegenheiten wesentlich ist« (Skinner et al. 2009: 156). Weisheit heißt hier wiederum Klugheit (prudenza) und somit die italienische Form der »phronesis«, als Fähigkeit zur Bildung eines praktischen Urteils als umsichtige und effiziente Abschätzung der Chancen und Ergebnisse.

15 Es sind nicht die großen politischen Philosophen wie Platon und Aristoteles, denen er seine Aufmerksamkeit schenkt und die ihn bannen, sondern maßgeblich Livius, Polybios und Thukydides.

Politik, natürlich in republikanischer Auslegung, aber basierend auf »a non-teleocratic conception of political action« (Baluch 2014)[16].

Was Machiavellis Ratgeber nun vorsah, war der Versuch der Beschreibung, was es heißen kann, innerhalb dieses Raumes tüchtig zu sein, »virtu« zu besitzen: »Ich will mich allein der Fürstenherrschaft zuwenden und in der oben genannten Reihenfolge untersuchen, wie Fürstentümer regiert und behauptet werden können.« (Machiavelli 2007: 9) Im Gegensatz zu Arendt fokussierte er aber nicht nur auf die Idee einer positiv besetzten Öffentlichkeit, sondern sah die Einheit des Staates, die Existenz und Stabilität des Gemeinwesens als deren Voraussetzung. Bisherige Formen der Herrschaft waren entweder schlecht oder sie waren nur von kurzer Dauer, weshalb für Althusser Machiavelli das »erst noch zu schaffende Faktum eines zu gründenden Nationalstaates« (Althusser 1987: 20) durchdenkt, welcher individuell oder gemeinschaftlich strukturiert werden kann, in beiden Fällen aber die Fähigkeit der »virtu« veranschlagt. Eben weil der politische Raum ein kontingenter Raum ist, ist Macht nicht mit einmal festgelegt, sondern bedarf der Kompetenz, diese mit und gegenüber anderen zu erhalten. Machiavelli schlussfolgert: »Wer bewirkt, daß ein anderer mächtig wird, der richtet sich selbst zugrunde; denn diese Macht ist von ihm entweder durch Geschicklichkeit oder durch Gewalt verursacht, und das eine wie das andere ist demjenigen verdächtig, der dadurch mächtig geworden ist.« (Machiavelli 2007: 29)

»Virtu« dient folgend als Sammelbehälter für die Fähigkeit des Machterhaltes. Will man Verbindung zu antiken Tugendbegriffen ziehen, bietet sich zuerst der Begriff der Aretḗ an. Aretḗ bedeutet so viel wie Vortrefflichkeit einer Person in Bezug auf seine Bestimmung. Ausgehend von der Dominanz einer Nutzung des vernünftigen Seelenteiles wurde der Begriff immer mehr mit sozialer Kompetenz und staatsbürgerlichen Qualitäten verbunden. Diese Rückbeziehung gründet darin, dass auf Basis einer menschlich gestalteten Welt gutes Leben auch nur innerhalb dieser gedacht werden kann. Auch hier zeigt sich die Politisierung des Begriffes auf Grundlage einer Ontologie des Politischen. »Virtu« bedeutet dann die Fähigkeit, in diesem Raum und im Sinne des Machterhaltes die richtige Entscheidung zu treffen. Sie ist »das Verfügen über die Energie oder die Fähigkeit, zu entscheiden und zu handeln« (Skinner et al. 2009: 165). Hier lassen sich leicht Parallelen zur Idee der »phronesis« ziehen. Auch diese zielte auf die Idee der richtigen Entscheidung ab, nur ohne eine Spezifizierung des guten Lebens, welche bei Machiavelli zwar nicht absolut konkretisiert, aber immerhin als Überleben überhaupt in Verbindung mit politischer Stabilität gedacht wird.

(iii) Dass die Parallelisierung von »phronesis« und »virtu« keine Künstliche ist, lässt sich an drei Momenten zeigen: *Erstens* lässt sich auch »virtu« als Idee der Multiperspektivität denken. Machiavelli betont immer wieder, wie notwendig es ist, die Gedanken und Handlungen der Anderen zu antizipieren. Am eindrucksvollsten zeigen sich die Techniken der Tüchtigkeit im beliebten Gleichnis von Löwe und Fuchs: »Man muss also ein Fuchs sein, um die Schlingen zu erkennen, und ein Löwe, um die Wölfe zu schrecken.«

16 Baluch argumentiert, dass Arendt von Machiavellis Denken beeinflusst war, insbesondere im Selbstverständnis eines politischen Schriftstellers als auch im Verständnis des performativen Charakters von Politik.

(Machiavelli 2007: 137) Während der Fuchs sich der Einbildungskraft bedient, werden Schrecken und Angst zu Mitteln der Kontrolle. Ursächlich hierfür ist erneut die nicht zu leistende Eindämmung von Unverfügbarkeit, welche den Fokus auf die wenigen verfügbaren Mittel richtet. Angst ist die Chance auf Autonomie, denn Liebe entspringt den Menschen, Furcht liegt aber im Kontrollbereich des Fürsten, weshalb »ein kluger Fürst sich nur auf das verlassen darf, worüber er selbst verfügt« (ebd.: 135). Die Ausformulierung und Überbetonung der Strategie mündet bei Machiavelli in einem Freiwerden von allen Abhängigkeiten, weil in einer Welt der Kontingenz nur Früchte tragen wird, was seinen Erhalt selbstreferenziell gewährleistet. Bei aller Einsicht in die Instabilität des politischen Raumes wird gerade dadurch Macht zu einem Eigenwert mit eigenen Maßstäben.

Zweitens, weil sowohl Phronêsis als auch »Virtu« auf einer parallelen Ausgangslage der Kontingenz und der anthropologischen Prämisse einer notwendig menschlichen Welt fußen, sind sie beide Strategien des sinnvollen Umgangs in dieser. Wo Arendt »Neubeginnen« als gemeinsames Handeln begreift, versteht Machiavelli »Neubeginnen« als Fähigkeit des Fürsten. »Virtu« ist wie »phronesis« eine Fähigkeit, ein Können, ein In-der-Lage-Sein. Es ist, so Althusser, »das Zusammentreffen von Umständen und Fähigkeit, daß sich ein bestimmtes Individuum in der Lage sieht, sich von den Bedingungen der alten Welt abgelöst zu haben, um den Grund eines neuen Staates zu legen« (Althusser 1987: 21)[17]. Natürlich gibt es eindeutige Differenzen zwischen jener Entscheidung und der arendtschen, beide teilen jedoch das Moment des Fokus auf Ausnahmesituationen. (vgl. Kalyvas 2004) Während Arendt in der Autonomie gegenüber dem Allgemeinen und bisher etablierten Normen eine Möglichkeit des Gewissens und der Moralisierung sieht, ist Machiavelli für die Trennung von Moral und Politik bekannt. Der Fürst kann nicht nach moralischen Maßstäben gemessen werden, sondern nach der Effizienz im Sinne der Herrschaft.

Damit wird *drittens* der populär verkürzte »Machiavellismus« zur anderen Seite des arendtschen »Zwischen«. Sie sind Spielformen des Umganges mit Kontingenz und damit Ausformulierungen von Kontingenzeinsicht. Aus dem moralischen Moment ist ein strategisches Kalkül geworden. Dieses Spannungsverhältnis kennzeichnet auch die in Teil II vorgestellten Autoren. Ob in Rortys Ringen um die Funktion des »strong poet« als Gefahr und Bereicherung für die Gemeinschaft, in Baumans postmoderner Konstellation zwischen Ignoranz und Moralität und in Marcharts Nähe von Selbstentfremdung und Paternalismus – jeweils artikuliert sich die Möglichkeit eines moralischen Gewinnes als auch eines moralischen Verfalls. In anderen Worten heißt das: Es besteht Zweifel an der Wirkkraft des so beschriebenen »therapeutischen« Dispositivs und der Zweifel richtet sich vor allem gegen dessen moralische Qualität.

Grund dafür ist *viertens* die Bestimmung des Guten als politische Handlungsfähigkeit. Gerade mit Machiavelli wird deutlich, dass sich dieses nicht durch Moral, Ideale und sonstige Formen des Allgemeinen beschränkt sehen darf, um effektiv zu sein. Erneut fußen die Annahmen auf einer Ontologie des Politischen gekennzeichnet durch

17 Eine Form des Dezisionismus, welche bei Carl Schmitt später ihren Höhepunkt finden wird, wenn der den Souverän als eine Figur beschreibt, die, um »Recht zu schaffen, nicht recht zu haben braucht« (Schmitt 2004: 19).

Kontingenz. Erneut handelt es sich um eine normative Aufladung von Politisch-Sein, welche insbesondere der Fähigkeit bedarf, multiperspektivisch zu denken, jedoch dieses Denken dezidiert als nicht-moralisch beschreibt. Um das Problem weiter zu veranschaulichen, soll im Folgenden die Uneindeutigkeit des therapeutischen Motives an Diagnosen der Gegenwart rückgebunden werden.

7.1.3 Aufleben eines schlechten Machiavellismus

Dass das dargelegte theoretische Spannungsverhältnis sich phänomenal auf die Analyse der Gegenwart übertragen lässt, kann mit Bezügen zur Diagnose des postfaktischen Zeitalters verdeutlicht werden. Zunächst wird das Konzept des vom Allgemeinen abgewendeten Urteilens mit Postfaktizität und der Diagnose eines Verfalls in Verbindung gebracht (i), danach geschildert, wie sich dasselbe Moment in den Kernmerkmalen des Populismus (ii) niederschlägt, um abschließend das dahinterliegende Verständnis von Macht im Kontext von »phronesis« und »virtu« zu problematisieren (iii).

(i) Dass die Gegenwart als Verfallsgeschichte interpretiert wird, wird immer wieder auf eine Verrohung des politischen Diskurses, beispielsweise die Rückkehr diskriminierender Redeweisen in den Normalgebrauch der Sprache, zurückgeführt. Unehrlichkeit und Lüge sowie bewusst falsche Darstellung von Sachverhalten haben, so die These, als politisches Mittel zugenommen. Kritisiert wird, dass diese Entwicklungen nicht mehr mit einer moralischen Verurteilung einhergehen oder durch ein schlechtes Gewissen erfahrbar sind. Die damit verbundene Zunahme gesellschaftlicher Konfliktlinien wird anschließend als Radikalisierung moralischer Ablehnung erfahren. Schon seit 2015 mehren sich deshalb Feststellungen über eine Verrohung in der postfaktischen Gesellschaft (vgl. Frank 2020; Siri 2018: 67).

Die Schuldigen waren schnell gefunden, indem ein »Durchsickern postfaktischen Denkens« (Wißmann 2016) und damit eines Relativismus gleichgesetzt wurde mit der Etablierung eines »links-grünen« Mainstreams bestehend aus schnell vereinheitlichten Theorien des Poststrukturalismus, der Dekonstruktion, Postmarxismus und der Postmoderne. Wie Artikel mit den Titeln *Fakten und Wissen in der Postmoderne* (Sarasin 2017) oder *How french »intellectuals« ruined the west* (Pluckrose 2017) zeigen, wird darauf verwiesen, dass es sich bei dem Paradigma des Postfaktischen um kein neues Argument, sondern um eine in diesem Sinne alte, »postmoderne« These handele. Das »postfaktische Zeitalter« (Weingart 2017) sei dann nichts anderes als die Folge und »das Anerkennen postmoderner Gewissheiten [der Gewissheit, keine Gewissheit haben zu können].« (Breuer 2016) Der für seine naturalistischen Ansätze bekannte Daniel Dennet radikalisiert diesen Zusammenhang: »I think what the postmodernist did was truly evil. They are responsible for the intellectual fad that made us respectable to be cynical about truth and facts.« (Dennet 2017)

Aus dem nur grob als postmodern umschriebenen Autor:innenkreis heraus wird diesem Zusammenhang widersprochen. Wie Saar oder Vogelmann (Saar 2017a; Vogelmann 2018) deutlich machen, ging es maßgeblich darum, Wahrheiten zu verkomplizieren und somit die oft verdeckten Entstehensbedingungen mitzureflektieren und zu befragen (vgl. Flügel-Martinsen 2021: 39-69). Dasselbe gilt für die Dominanz der Macht-

Kategorie, mit welcher es erst möglich wurde, das verdeckte Wirken von Mächten zuallererst aufzuzeigen.

Sowohl die Problemdiagnose eines postfaktischen Zeitalters als auch die Verteidigung postmodernen Denkens als Form der kritischen Reflexion und Befragung beschreiben aus formaler Perspektive eine *Abkehr vom Allgemeinen und damit eine Etablierung eines losgelösten und auch befreiten Urteilens*. Grundlage dessen ist ein Verständnis des Raumes des Politischen, welches in den beiden vorherigen Abschnitten erläutert wurde. Übrig bleibt das Wissen um ein Spiel von Macht innerhalb eines Raumes der Macht, das es in seiner demokratischen oder appellativen Form zu beherrschen oder aufrechtzuhalten gilt. Reckwitz behauptet deshalb, dass die »Politik des Allgemeinen« von einer »Politik des Besonderen« (Reckwitz 2018: 371) abgelöst worden ist. Gemeint ist damit ein Paradigmenwechsel innerhalb politischer Anschauungen, welcher Besonderheiten, ob als Betonung von Diversität oder als Berufung auf partikulare kulturelle Gemeinschaften und kollektive Identitäten, hervorhebt: »In beiden Fällen handelt es sich zugleich um eine Politik, die auf das Besondere statt auf das Allgemeine setzt: auf die Differenz der Performanz und die Diversität der Kultur im apertistisch-differentiellen Liberalismus, auf die Partikularität der kulturellen Gemeinschaften im Kulturessentialismus.« (Ebd.: 372)

(ii) Im Sinne einer Politik des Besonderen wundert es deshalb nicht, dass der *Populismus*, erneut populär geworden in Zeiten des Besonderen, dezidiert als politische Strategie der postfaktischen Zeit beschrieben wird. In dem Versuch einer Bestimmung seiner Wesensmerkmale versteht Karin Priester diesen als Relations-, nicht als Substanzbegriff. Auch ließe sich von einer »dünnen Ideologie« (Freeden 1998) sprechen, denn dem Populismus fehlt es an einem inhärenten Gebäude und er ist gekennzeichnet durch inhaltliche Flexibillität:

> Als zyklisches Phänomen, das oft mit einem Chamäleon verglichen wird, passt er sich permanent neuen Bezugssystemen an und setzt sich zu ihnen in eine Anti-Beziehung. […] Populismus lässt sich daher nicht essentialistisch definieren und auf eine kohärente Doktrin festlegen. Seine programmatische Variationsbreite hat dazu geführt, ihn lediglich als *Strategie des Machterwerbs* zu definieren. (Priester 2012: 3)

Es lassen sich drei Eigenschaften populistischer Politik beschreiben, die mit einer kontingenzsensiblen Auffassung von Politik in Verbindung zu bringen sind und sich somit mit den bisherigen Ausführungen zu »phronesis« und »virtu« vergleichen lassen.

Erstens, ist die genannte *Strategie des Machterwerbs* als ein Politikstil aufzufassen, welcher nicht von höheren oder moralischen Prinzipien geleitet ist, sondern sich maßgeblich an Effektivität orientiert. Das lässt sich besonders anhand rechtspopulistischer Strategien verdeutlichen, in denen Lügen und Falschaussagen als strategische Mittel eingesetzt werden.[18]

---

18 Zu den klassischen Strategien gehören Polarisierung, Emotionalisierung, Moralisierung und in den letzten Jahren zumindest äußere Normalisierung. Studien zur »Neuen Rechten«, aber auch explizit zu Gruppen wie der »Identitären Bewegung« zeigen, wie sich deren Vorgehen verändert hat (vgl. Braun/Geisler/Gerster 2016; Speit 2018). Ob das Umlabeln von Begrifflichkeiten in abs-

Sinnbildlich für diese Entwicklung ist vor allem Donald Trump, der bereits mit der Umdeutung der Besucherzahl bei seiner Inaugurationsfeier einen neuen Maßstab für das Verwenden von Lügen setzte. Seitdem ist die von der Washington Post inoffiziell geführte Liste seiner Lügen von ca. 8,3 in 2017 auf 11 falsche Behauptungen pro Tag in 2019 gestiegen (vgl. Holscher 2018). Am prominentesten sind die Debatten um eine »Invasion« an der Grenze zu Mexiko, die Abtreibungsdebatte, in der er behauptete, Mutter und Arzt lassen nach der Geburt das Kind hinrichten, oder das Verhältnis zu Russland während der Wahlen. Hinzu kommt Trump als Unternehmerfigur, die zumindest nach außen Politik mit erfolgreichem Unternehmertum gleichsetzen will. Hier trifft zu, was bereits Wißman für Lee Atwater, einen Kampagnenberater von Ronald Reagan und George Bush Senior, feststellte: »Vor Schmutzkampagnen und gefälschten Umfrageergebnissen schreckte er nicht zurück, Fakten interessierten ihn nicht, denn indem er die Gefühle der Wähler beeinflusste, würde er die Fakten schaffen.« (Wißmann 2016)[19] Politische Strategien werden unabhängig von der Frage ihres moralischen Wertes an ihrem Wert bezüglich Stimmenaquise und damit Machtakkumulation gemessen.

Interessanterweise nimmt auch Björn Höcke, Vertreter des ultrarechten Flügels der AfD und ebenfalls populistische Ikone, in seinem Buch *Nie zweimal in denselben Fluß* (Hennig/Böckelmann 2018) offensichtlich Bezug zu einem ontologischen Grundverständnis der Kontingenz, eines »ewigen Werdens und Vergehens« (Seidel 2018), wie es eine Rezension der AfD-nahen Zeitschrift »Sezession« freundlich umschreibt. Auch die dortigen historischen Referenzen von Polybios bis Machiavelli entsprechen der anschließenden theoretischen Basis, denn gerade Höcke betont ein Aufleben von »virtu« als Machtstrategie, die durch ihre Energie nicht an moralische Standards oder »political correctness« gebunden sein darf. Die Forderungen münden in einer erneuten »Verzauberung der Welt« als Hoffnungsträger für die sinnentleerten Völker und Individuen.

Freilich, von Trump bis Höcke bleibt unklar, wie sehr Strategien mit Ideologien verknüpft sind. Von einem absichtlichen und strategischen Einsetzen von Lügen ließe sich nur sprechen, wenn die Falschheit der Aussage in irgendeiner Form bewusst ist. Bei all diesen Beispielen bleibt unklar, wie sehr substantialistisch-ideologisch die jeweiligen Initiatoren der Bewegungen eingebunden sind. Fest steht jedoch, dass der *strategische Anspruch* durch eine seltsame Form der Moralisierung außerhalb des Allgemeinen in das Zentrum gerückt wurde. Gezeichnet wird ein Bild von Politik, in dem die Kraft der Überzeugung und des Machtverhaltens einen Eigenwert erhält und nicht mehr nur Mittel zum Zweck höherer Ideale bzw. inhaltlicher Zielsetzungen ist.[20] Die-

trakte und unproblematische Termini, die Form eines bürgerlichen Auftretens oder die Wahl neuer politischer Protestmittel, es scheint bewusst zu sein, dass ein gemäßigteres Erscheinungsbild bessere öffentliche Wirkung erzeugt.

19 Dergleichen Vorgehen findet sich auch in den Reihen der AfD, die analog zu dem amerikanischen Modell der »Breitbart News«, einem von Trump gern angeführten Informationssender, ihr eigenes Medienportal etablieren möchte, in der die eigene Faktenlage zum Ausdruck kommt. Siri formuliert es so: »Die Menschen sollen, so das Ziel der Parteistrategen, irgendwann »AfD statt ARD« schauen (Siri 2018: 72).

20 In der gegenwärtigen Forschung wird die Zweitrangigkeit inhaltlicher Auseinandersetzung rechtspopulistischer Gruppierungen eben nicht als Nachteil, sondern als Erfolgsrezept ihrer Politik interpretiert: »Die programmatische Inhaltsleere stellt für die Partei jedoch kein zentrales Problem

ser Rationalismus der Macht kann dann selbst auch zur Ideologie werden durch eine Verherrlichung des Politischen als Heilsbringer.

Zweitens ist *Emotionalisierung* ein Kernmerkmal des Postfaktischen als auch des Populismus. Argumentiert wird, dass mit dem Zweifel an Objektivität Subjektivität zum alleinigen Rückhalt geworden ist. Abgekoppelt von rationalisierten Wertmaßstäben werden die individuellen Erfahrungen in den Mittelpunkt gerückt. So charakterisiert Harry Frankfurt, analog zu seinem Werk »On Bullshit«, Trump als »bullshit artist« (Frankfurt 2005), der den Autoritätsverlust der bisherigen Wahrheitskonzeption gekonnt ausnutzt, sodass er selbst den Blick für »klassische« Wahrheit verliert und sich nur noch daran orientiert, was ihm passt und was nicht. Seine Empfindungen werden zum Maß aller Dinge. Ähnlich bewerten Studien über »Pegida« deren Selbstwahrnehmungen (vgl. Vorländer/Herold/Schäller 2016). Auch hier wurde festgestellt, dass sich das subjektive Gefühl der Anhänger, bezogen auf Überfremdung, steigende Kriminalitätsraten etc., statistisch nicht untermauern ließ. Dies zeigte sich insbesondere in der Wiederaufnahme dieser Wahrnehmungen im politischen Diskurs, denn die Forderung, Sorgen und Ängste ernst zu nehmen, gehörte zur Tagesordnung. Postfaktische Politik beschreibt zunächst eine Subjektivierung und damit ein Abgleiten in Willkürlichkeit innerhalb des politischen Diskurses.

Die alleinige Sicht auf die Figur Trump verbirgt aber das Problem. Es geht nicht nur um einen Rückzug in das Private und Subjektive des einzelnen Individuums, sondern um intersubjektive Überredungskraft. Es wundert deshalb nicht, dass in Bezug zum Postfaktischen insbesondere kollektiv nutzbare Gefühle im Mittelpunkt stehen.[21] Wenn Hartmut Böhme schreibt: »Wir wissen, wie ansteckend Angst ist. Sie springt über, strahlt aus, erfüllt atmosphärisch den Raum und bildet Angstgemeinschaften« (Böhme 2009: 171), dann geht die Beschreibung über das Individuelle hinaus. Plötzlich ist es das gemeinsame Erleben, welches eine Vorstellung von Objektivität und Wahrheit auf neue Weise zum Vorschein bringt. Nicht nur der Einzelne empfindet, sondern auch sein Umfeld. Erneut geht es um die *strategische Wirkkraft von Emotionen gegenüber argumentativen Praxen*. Die Abwendung vom Argumentativen war sowohl Bestandteil der Reaktivierung einer auf geteiltem Empfinden basierenden Verantwortung als auch des strategischen Einsatzes der »virtu«. Scheinbar zeigt sich jedoch, dass die Effektivität polarisierender Gefühle wie Angst und Wut über die von Mitleid und Liebe hinausgehen. In jedem Fall bedürfen die Strategien nur des Denkens aus der Perspektive der Anderen, nicht aber des Modus der Selbstentfremdung und der in 7.1.1 beschriebenen Urteilskraft.

Für beide Punkte, den Fokus des Machterwerbes und die Emotionalisierung des Politischen, ist *drittens* die gemeinsame Logik einer *Abkehr vom Allgemeinen*, einer gegenhegemonialen Bewegung identifizierbar. Denn wie Priester als auch Müller deutlich machen, ist die Trennung von Volk und Elite, Common Sense vs. Anti-Intellektualismus,

---

dar. So ist diese Ambivalenz ein wesentliches Merkmal rechter Politik« (Ackermann/Haarfeldt 2019: 198).

21 Der Zusammenhang von Subjektivität und Populismus wurde als Vorstudie bereits in ähnlicher Form veröffentlicht (Ramin 2021c).

ein Kernmerkmal aller Populismen. Dabei wird unterstellt, dass Eliten als auch Intellektuelle bisherige Deutungshoheiten innehaben und als hegemonialer Akteur auftreten. Die Legitimation der eigenen Bewegung folgt aus den Gegenposition zum Establishment, wobei es zunächst gleichgültig ist, ob dieses durch eine Dominanz von Wirtschaftseliten oder eines »links-grün-versifften Mainstreams« bestimmt ist.

Zu der Abkehr vom Allgemeinen zählt auch, dass sich populistische Politiken oft als rebellisch, als Befreiungsbewegungen und *Antiestablishment* verstehen. »Es hat etwas von jugendlicher Euphorie, die Fakten, diese schweren Symbole der Erziehung und der Autorität, von sich abzuschütteln« (Wißmann 2016). Und nicht weniger stimmt der ausgerufene »Untergang der Aufklärung« (vgl. Fetscher 2016) in die Krise einer Tradition ein. Hier wendet sich die Abkehr nicht nur gegen eine Klasse oder spezifische Figuren, sondern auch gegen die mit diesen verbundenen staatlichen Institutionen als auch die Wissenschaften. Denken wir zurück an Marcharts Aussage, dass es keiner Theorie gelungen sei, die Grundlagen des Sozialen zu bestimmen, treffen wir hier auf den Zweifel an der Wirkkraft der Wissenschaften in Verbindung mit einer Ontologie der Kontingenz, adaptiert in der populistischen Praxis.

Die Abkehr vom Allgemeinen ist zudem mit der Zunahme und der Verwendung von *Tabu-Brüchen* in Verbindung zu setzen. Radikalisiert geht dies so weit, dass der Tabubruch die Stärke der eigenen Position untermauert, weil ausgesprochen wird, was sich sonst keiner auszusprechen wagt. Trump wird dann für Millionen Wähler:innen authentisch, selbst wenn er die Unwahrheit sagt. Der Verstoß gegen »political correctness«, offensichtliches Lügen sowie Missachtung gesellschaftlicher Konventionen sind die Ausweise seiner Subjektivität. Das Neue ist demnach nicht das Auftreten von Lügen als Mittel der Politik, sondern die Umdeutung der Lüge zum Authentizitätsgaranten. Empathisch aufgeladen, können der Bruch und die Abkehr als Symbol von Freiheit und Selbstbestimmung interpretiert werden. Von Geert Wilders bis Björn Höcke verstehen sich die Figuren und die mit ihnen verbundenen Bewegungen als Aufklärungselite gegen den Totalitarismus der Allgemeinheit. Priester versteht diese Ablehnung jedoch als scheinemanzipatorisch, weil »Mündigkeit nicht als Prozess der Selbstwerdung, sondern als statisches Apriori verstanden« (Priester 2012: 4) wird. Die Umwertung von Volk und Elite »ist nur in einem instrumentellen Sinn antielitär« (ebd.: 5).

Zu Anti-Elitismus, Anti-Intellektualismus, Anti-Institutionalismus gesellt sich abschließend Anti-Politik. Sie umschreibt das bewusste Misstrauen in Politik als ein schmutziges Geschäft oder, akademisch ausgedrückt, Praxis der Kontingenz. Figuren wie Trump, Palin oder Berlusconi verstehen sich bewusst nicht als Politiker:innen, um den mit dieser Bezeichnung behafteten Makel abzulegen und um sich auch auf die Seite der Bürger:innen zu stellen. Diese vor allem auf Abgrenzung bauenden Muster haben trotz Zunahme von Identitätsbewegungen zur Folge, dass das gemeinsam Geteilte gegenüber dem gemeinsam Abgelehnten in den Hintergrund rückt. Damit wird auch die Kategorie des Volkes nebensächlicher, was Priester von einem »Populismus ohne Volk« (Priester 2012: 9) sprechen lässt. Der Wandel, der so vollzogen wird, fokussiert umso mehr auf die instrumentelle Nutzung der mit dem Populismus verbundenen Mittel, seinen strategischen Mehrwert, denn auf ihn als politische Idee.

(iii) Die beschriebenen Eigenschaften des Populismus verdeutlichen, dass dieser sich auch als kontingenzsensible Machtstrategie verstehen lässt. *Macht*, so ließe sich sagen, *ist selbst ihr effektivstes Mittel*. Gemeint ist damit, dass Macht zu haben und zu symbolisieren Macht erzeugt. Deutlich wird dies auch in der weit verbreiteten Hervorhebung von Führerfiguren in populistischen Bewegungen. Oft beschrieben als Konzept der Personalisierung wird die Umsetzung des Umbruches an eine »starke Persönlichkeit« gebunden. In Anlehnung an die beschriebene Abkehr vom Allgemeinen kann auf Max Webers Legitimationsformen verwiesen werden. Dort formuliert als »charismatische Herrschaft« wird die »virtu« des Führers zu seiner überzeugenden Qualität: »Charismatische Herrschaft, kraft affektueller Hingabe an die Person des Herrn und ihre Gnadengaben, insbesondere: magische Fähigkeiten, Offenbarungen oder Heldentum, Macht des Geistes und der Rede.« (Weber 1988: 475) Auch hier wirkt der »emotionale Glaubenscharakter« als neues Fundament.[22]

Dass diese Figuren überhaupt Faszination ausüben, liegt an der besonderen Wertschätzung der mit diesen verbundenen Fähigkeiten. Bewundert wird Macht und Können um ihrer/seiner selbst willen. Denn nicht, weil jemand besonders weise ist, weil er im Kontakt zum Göttlichen steht oder, weil er gerecht und gut ist, wird die Person zum Vorbild und Herrscher, sondern weil sie es kann. Dieses Können, als schöpfende Kraft, zeigt sich bereits in den Ausführungen zu »phronesis« als auch »virtu«. Die Darstellung des Populismus macht damit auf Folgendes aufmerksam: Die dargelegte Veränderung des Politischen und auch des politischen Diskurses ist auf eine Umwertung zurückzuführen, die eine bestimmte Sicht auf das Politische als Ausgangslage hat. Ob als schmutziges Geschäft, als Raum von Macht oder Kontingenz, immer wird Unverfügbarkeit zur Quelle eigener Spielregeln, die nicht an bisherige gebunden sind und sich gerade durch ihre Abgrenzung auszeichnen. Um diese Spielregeln zu verstehen und zu nutzen, bedarf es des Denkens aus der Perspektive der Anderen, welche jedoch nicht in gesteigerter Verantwortung, sondern genauso in bloßen strategischen Kalkül enden kann.

7.1.4 Selbstzweck der Macht

Die Rückführung populistischer Strategien auf Elemente postmoderner Sozialphilosophie führt abschließend zu einem Problem für das »therapeutische Motiv« der Kontingenzeinsicht. Wird die mit Bauman und Arendt beschriebene Urteilskraft zur bloßen Fähigkeit, erfolgreich politisch-strategisch zu handeln, lässt sich eine Unterscheidung zwischen »phronesis« und »virtu« nicht mehr treffen. Es bedürfte irgendeiner Vorstellung, was unter Moral oder einem guten Leben zu verstehen ist. Zusammenfassend gilt zu erinnern, dass der politische Gewinn des Populismus (i) und dessen Gefahren (ii) auch im Diskurs postmoderner Sozialphilosophie in einer Verwandtschaftsbezie-

22 Insofern stimmt die These des offensichtlichen Scheiterns fundamentalistischer Theorien in der Sozialphilosophie, jedoch nur in Bezug auf deren klassische Fundamente wie Vernunft oder Geschichte, denn sowohl Umfragewerte als auch Schriftgut populistischer Bewegungen bestätigen empirisch den Wunsch nach Machtfiguren (vgl. Zick/Schröter/Küpper 2019).

hung stehen. Dass dem Moment praktischer Urteilskraft innerhalb jener Philosophie Grenzen eingeschrieben sind, wird abschließend an vier Punkten verdeutlicht (iii).

(i) Natürlich kann das Beispiel des Populismus im Kontext des Postfaktischen als Moment einer Re-Moralisierung des Politischen gelesen werden; nicht im Sinne der Etablierung einer neuen (universellen) Moral, aber im Sinne eines gesteigerten individuellen Verantwortungsbewusstseins, dem Verlangen nach Inklusion, welches sich durch die Zunahme an politischer Teilnahme äußert und umgesetzt werden kann. Der Aufstieg des Populismus ist dann Zeichen einer Krise, einer notwendigen »Demokratisierung der Demokratie«, »de[r]en positive Funktion darin liegen kann, politische Sklerosierung aufzubrechen, die Kartellisierung der politischen Klasse in Frage zu stellen und apathische, passive Bevölkerungsschichten politisch zu aktivieren – wenn auch um den Preis der Mobilisierung von Wut, Empörung und anderer Leidenschaften« (Priester 2012: 8). Marchart kritisierte aus diesem Grund einen »liberalen Antipopulismus« als Abwehrhaltung der politischen Elite gegen Demokratisierungsprozesse von unten. Er steht damit in einer Tradition, die wie Mouffe im Populismus eine Chance zur politischen Mobilisierung breiter Massen sieht (vgl. Mouffe 2018). Auch in der durch die Popularität der Debatte um den Populismus entstandenen Lektüre der letzten Jahre verweigerten sich viele Autor:innen einem rein negativen Urteil und deuteten den Populismus als Krisensymptom, beispielsweise des kapitalistischen Systems (vgl. Manow 2018). Insofern sich ein Bewusstsein der Krise äußert, besteht die Chance auf Veränderung des politischen Systems.

(ii) Jedoch die Chance auf Veränderung implizierte nicht notwendigerweise eine Veränderung zum Besseren, wenn besser so viel wie Solidarisierung und Politisierung im Sinn der Darstellung aus Teil II heißen soll. Weil »phronesis« und »virtu« als zwei Handlungsformen unter denselben Bedingungen zu lesen sind, ist die in ihnen angelegte Differenz durch die Reduktion auf die politische Entscheidung aufgehoben.

Zwar hat diese Reduktion ideengeschichtliche Grenzen. »Phronesis« wurde bewusst von Téchnē, einer bloßen Technik und Handwerkskunst, hier Technik des Machterhaltes, abgegrenzt. Das gelungene Leben bedeutet mehr als das reine Herstellen. Es war zu verstehen als Reflexion auf die Struktur menschlichen Verhaltens im öffentlichen und privaten Raum. Aber weil dieses Kennzeichen letztlich auch auf Machiavellis Technik der »virtu« zutrifft, sind sie auf der phänomenalen Ebene der Beschreibung nicht völlig verschieden. Bauman, Arendt als auch Machiavelli beschreiben die Fähigkeit, ohne übergeordnete Regeln zurechtzukommen, weil sie erkannt haben, dass es solche Regeln im Sozialen nicht gibt. Die theoretische These ist, dass eine Art Verwandtschaftsbeziehung zwischen dem demokratischen Potential und den Aporien des Populismus existiert, welche zwar nicht auf inhaltlicher Gleichheit besteht, jedoch in einem analogen Verständnis des Politischen. Mit Wittgenstein müsste von Familienähnlichkeiten gesprochen werden. Zu der Familie gehören folglich auch die in diesem Buch diskutierten postfundamentalistischen Autoren, nur dass hier die Differenzen nicht mehr so eindeutig zutagetreten wie noch bei der ersten Generation (Machiavelli). Es wurde sich dieser Generation bedient, um zum einen den Zusammenhang deutlich zu machen und zum anderen aber auch auf die Veränderungen hinzuweisen, die im Verlauf

der zweiten und dritten Generation eine Trennung von »phronesis« und »virtu« immer mehr erschweren, weil die Trennung an den Selbstwert des Politischen gebunden ist.

Sicher bleibt kritisch anzumerken, dass die von Marchart als »dissoziativ« und »assoziativ«[23] aufgeführten Traditionslinien des Politischen nicht einfach vermengt werden können. Die Unterscheidung wird aber nur deutlich, wenn zusätzliche Annahmen hinzugenommen werden, die nicht allein aus den erkenntniskritischen Positionen und der Ontologie des Politischen folgen. Zwar ist diese radikaldemokratische Wende einer Sozialontologie der Macht vergleichsweise jung, die zugrunde liegenden Annahmen sind aber Merkmal einer Genealogie der Macht, wie sie sich bereits in der politischen Ideengeschichte findet, ohne jedoch zwingend die befreienden Konsequenzen mitzutragen.

(iii) Neben den ideengeschichtlichen Aspekten gaben insbesondere auch die Bezüge zu gegenwärtigen Beispielen Anlass zur Skepsis. Sie sind nicht nur die Wiederkehr eines alten Fundamentalismus, sondern auch im Sinne postmoderner Theoriebildung interpretierbar. Erst dann werden Aspekte erkenntlich – wie der noch zu erörternde *Selbstzweck der Macht* –, die sonst als Teil von Ideologien subsumiert werden. Zwar kann es verkürzt erscheinen, wenn zumeist rechtspopulistische Beispiele angeführt wurden, aber in deren oft expliziter Abkehr von Demokratie mit gleichzeitig explizitem Selbstverständnis als demokratische Bewegung zeigen sich die Probleme besonders deutlich. Von der Einsicht in die Sozialontologie führt kein Weg in spezifische Politik oder Bürgertugend. Dieser Zusammenhang wurde bereits durch die Grenzen der argumentativen Stringenz betont und als bloße Verfügbarkeit beschrieben. Hier nun zeigt sich das Problem auch auf der Ebene der Plausibilisierung und Therapie. *Vier zentrale Probleme* können hervorgehoben werden:

Das *erste* Problem besteht in der *Gleichsetzung des Guten mit politischem Handeln* im Sinne von Aufbegehren gegen das Allgemeine als Teilnehmer in dem Spiel von Macht. Die mit »phronesis« beschriebene Urteilsfunktion braucht irgendein Kriterium oder irgendwelche Kategorien, welche zur Anwendung gebracht werden. Im aristotelischen Sinne meinte dies den Rückbezug auf ein Ethos, das zumindest historisch anerkannt und reflektiert werden muss. Trifft dies nicht zu, bleibt noch der Verweis auf ein natürliches Gewissen oder eine natürliche Mitleidsethik, welche aber wiederum ein Fundament außerhalb des Sozialen suggeriert. Gilt es aber nicht nur das etablierte Allgemeine, sondern grundsätzlich die Idee des Allgemeinen abzuschaffen, scheitert das Konzept oder begnügt sich mit der Praxis der Abkehr selbst. Rüdiger fasst treffend zusammen:

> Phronesis als klassische Alternative zum abstrakt-rationalistischen Normensystem der Moderne wirkt nur innerhalb einer etablierten, relativ stabilen und homogenen Ordnung und trägt noch im Prozess der kommunikativen Auseinandersetzung mit dem historisch Gegebenen zur Perpetuierung dessen bei. (Rüdiger 1996: 303)

Fällt jegliche Basis, wie auch immer sie bestimmt sein soll, weg, findet »phronesis« keinen Halt mehr. Sie ist dann nicht anderes als die mit »virtu« beschriebene Tüchtig-

23 Siehe dazu das Kapitel *Politische Differenz* im Teil zu Marchart.

keit eines sinnvollen Umganges im öffentlichen Raum, wobei sinnvoll wahlweise mit gut oder effektiv gleichgesetzt werden kann. Die Reduktion von »phronesis« auf »virtu« entsteht durch die Reduzierung des Urteilskriteriums auf den Akt der Abkehr vom Allgemeinen.

Daraus ergibt sich ein *zweites* Problem, welches als *Zusammenfallen von Rationalität und Mystifizierung* beschrieben werden kann. Mit dem Begriff der Verzauberung wurde dargelegt, dass die durch Machiavelli initiierte Rationalisierung von Politik mit mythischem Wert aufgeladen wird. Gemeint ist damit, dass die Grundlosigkeit als Abkehr vom Allgemeinen, als Verzicht von Wahrheit, Schaffung von Tabubrüchen und die Darstellung bloßen Könnens eine Art magisches Moment enthält. Aus dem Nichts etwas zu schaffen, neu beginnen zu können, ist eine Fähigkeit, die entweder Zauberern oder Göttern zukommt. Sie ist, aus welchen psychologischen Ursachen auch immer, faszinierend. Dieser Zusammenhang begründet die eigentümliche Mischung aus Strategie und Kalkül als Folge von Kontingenzeinsicht und deren emphatischer Bewunderung. Was in popkultureller Form durch die Bewunderung von »bösen Figuren« schon lange bekannt ist, hat auch sein realpolitisches Pendant. Reckwitz beschreibt dies als Aufwertung von Performanz, »die etwas Neues in die Welt setzt, […] um ein Alleinstellungsmerkmal zu besitzen« (Reckwitz 2018: 378). Der performative Charakter ist es, der im Titel als Faszination des Könnens hervorgehoben ist.

Die so beschriebenen Probleme haben *drittens* zur Folge, dass das *Besondere zum Allgemeinen wird*. Wie auch immer der Gedanke der Multiperspektivität im Konkreten konzipiert wurde, Teil des Konzeptes war immer die Idee einer Annäherung an den Anderen. Aber genau weil diese Form als einzige übrig bleibt, das heißt, bis auf die Reaktion des Anderen kein äußeres Urteilskriterium mehr vorhanden ist, kann moralisches Bewusstsein auch zu bloßer Überzeugungskunst werden. Dann steht nicht mehr die inhaltliche Ausgestaltung der Gegenbewegung im Mittelpunkt, sondern das »Dagegen« allein wird zum entscheidenden Kriterium. Gerade in Bezug auf den Populismus zeigte die Darstellung eine strategische Nutzung von »Anti«-Konzepten. Analog funktioniert das Argument der Emotionalisierung, weil auch diese auf der Feststellung ihrer Wirksamkeit gegenüber rationalisierten Überzeugungsverfahren beruht und damit selbst rational durchdacht ist (Ramin 2021c). Um es einfacher zu formulieren: Abgrenzung und Emotionalisierung sind besonders effektive Strategien.

Aus dem Genannten folgt *viertens* ein Problem, welches sich als *Selbstzweck der Macht* beschreiben lässt. Die Ontologie der Kontingenz, formuliert als Sozialontologie der Macht, reduziert das Gute auf die Kategorie der Macht und die Kompetenz, diese erkennen und nutzen zu können. Gibt es kein Äußeres mehr wie das Gute, Wissen und Wahrheit, durch welches Macht kritisiert, aber auch gerechtfertigt werden kann, genügt sie sich selbst. Selbstzweck meint hier nicht die aus der kantischen Philosophie bekannte positive Besetzung der Würde und die untersagte Instrumentalisierung des Menschen. Vom Selbstzweck als etwas Negativem zu sprechen, heißt die Selbstgenügsamkeit und damit normative Entkopplung mit Macht besetzter Handlungen zu problematisieren. Eine solche Ideologisierung postfundamentalistischer Ontologie kann dann zwischen Verantwortung und Machttechnik nicht mehr unterscheiden, weil das Maß der Trennung abhandengekommen ist. Der als kritisches Analysemittel gedachte Perspektivwechsel kann selbst praktische Folgen haben, denn das zwar bekannte, aber

oft vergessene Geheimnis von Gewalt und Macht am Grunde des Politischen wird dadurch öffentlich, wenn nicht sogar legitim.

Abschließend kann festgehalten werden, dass das Aufbrechen der Sklerose noch nicht von sich aus eine Steigerung von Verantwortlichkeit mit sich bringen muss. Und selbst wenn Verantwortlichkeit als ein solches Aufbrechen definiert wird, ist fraglich, ob ein solches Konzept hinreichend Gründe bietet, tatsächlich die in es gesetzten Hoffnungen zu erfüllen. Wie gezeigt wurde, gibt es plausible Grenzen für das Plausibilisierungstheorem in Bezug auf einen starken Begriff von Verantwortung, der das Besondere und die Multiperspektivität nicht nur als Mittel zum Zweck bestimmt. Ein guter Machiavellismus, so müsste vermutet werden, braucht mehr als nur das Hineinversetzen in den Anderen und das Erkennen von Machtstrukturen, er muss diesen Formen neben dem Selbstzweck der Macht Wert zuschreiben.

7.2 Ästhetisierung des Politischen

Bereits aus der Analyse in Teil II ließ sich entnehmen, dass *Konzepte des Ästhetischen* für postmoderne Sozialphilosophien sowohl als Grundlage als auch als Lösung herangezogen werden. Unterstellt wird eine Verknüpfung ästhetischer und ethisch-politischer Momente. Zum einen ist Erkenntniskritik der Name Ästhetik aufgeprägt. Weil Ästhetik als Theorie der Wahrnehmung zu begreifen ist, erfahren wir in der Reflexion über menschliche Wahrnehmung etwas über menschliches Erkenntnisvermögen. Zum anderen gibt es Parallelen zwischen dem Ästhetischen und Ethischen in Bezug auf ihre Wirkkraft und das damit verbundene Vermögen. Im folgenden Kapitel wird es maßgeblich um den zweiten Zusammenhang gehen.

Ästhetik, so wurde bereits in Abschnitt 5.1 deutlich, hat zwar seine genuin kunstbezogene Bedeutung, doch schon bei Alexander Gottlieb Baumgarten (vgl. Baumgarten 2007), der den Begriff prägte, ging ihr Gegenstandsbereich über die Kunst hinaus. Abseits bloßer Sinneswahrnehmung galt es auf eine epistemologische Ästhetisierung hinzuweisen, als Erkenntnis über die Vermengung von sinnlichen und kognitiven Aspekten. Es war das Wissen über die perspektivistische und konstruktivistische Disposition menschlicher Erkenntnis, die zum Aufstieg des Ästhetischen als Fundamentaldisziplin führte. Wie umfangreich diese Grenzen im Einzelnen auch verstanden werden, insgesamt war mit der Erforschung der Grenzen und Bedingungen ein besonderes reflexives und erkenntniskritisches Potential verknüpft. Dieses gilt auch für ästhetische Erfahrungen im Besonderen, als Momente des Schönen und des Kunsterlebnisses. Auch hier wird Ästhetik als eine Art höherer und reflexiver Sinn verstanden, dem, so die Standardthese, Selbstzweck zukommt.

Im Kern wird dieses Vermögen als eine genuin anthropologische Leistung verstanden, soll heißen, als Abgrenzung vom reinen Instinkt, als auch – und das ist entscheidend – als Möglichkeit kreativer Neugestaltung, radikaler gesprochen: als Moment der Zivilisation. Ästhetik bezeichnet einen schöpferischen Akt, einen Gestaltungsakt. Ein solcher Akt ist strukturell nur denkbar mit der Fähigkeit, über das Vorhandene hinaussehen und denken zu können. Betont wird demnach *Freiheit* als auch die *Idee freier Entscheidung*.

Allein dieser grobe Abriss zeigt, wie erkenntniskritische Vorstellungen über die Konzepte der Ästhetik mit dem Ethischen verbunden sind. So auch Rüdiger: »Die ethische Dimension liegt einzig in der Möglichkeit der Etablierung eines ästhetischen – also performativen statt kognitiven – Verhältnisses zur Welt und zur eigenen Seinsweise und erfährt in diesem ihre Konkretisierung.« (Rüdiger 1996: 242) Warum also die Brücke zwischen den sozialphilosophischen Aussagen und dem Bereich der Ästhetik überhaupt geschlagen wurde, reicht tief hinein in die dargelegten erkenntniskritischen Prämissen postfundamentalistischen Denkens und noch allgemeiner der Postmoderne (vgl. Menke 1991).

In Anbetracht der angestrebten Frage zur Plausibilität des »therapeutischen Motives« von Kontingenzeinsicht lässt diese sich über das Ästhetische[24] konkretisieren. Unter dem Titel »Ästhetische Erfahrung und Moralität« werden erstens die bereits angedeuteten Zusammenhänge eines *moralischen Gewinnes ästhetischen Denkens* expliziert (7.2.1). Historisch parallel entstanden findet sich ein in diesem Sinn »negativer« Diskurs mit Fokus auf den Bereich der Ökonomie, der die *Gefahren der Ästhetisierung* betont und im zweiten Abschnitt dargelegt (7.2.2) und dann auf faktische Auswirkungen befragt werden soll (7.2.3). Viertens und abschließend gilt es, die sich daraus ergebenden Probleme zu diskutieren. Die Annahme ist, dass das moralisch gehaltvolle Potential des Ästhetischen nicht moralisierend wirkt, sondern eine Tendenz zur Oberflächlichkeit hat, die aus dem *Selbstzweck des Ästhetischen*, dem Selbstzweck der Aufmerksamkeit rührt (7.2.4).

7.2.1 Ästhetische Erfahrung und Moralität

Die Frage, welcher Stellenwert ästhetischen Praktiken für die Gesellschaften zukommt, hat nach einem Boom in den 90er Jahren und einem Abflauen zu Beginn der 2000er Jahre in der letzten Zeit wieder Aufwind bekommen (vgl. Reckwitz/Prinz/Schäfer 2015: 9ff.). Weshalb Ästhetik zu einer relevanten Kategorie postmoderner und auch postfundamentalistischer Lektüre wurde, konnte bereits durch den Verweis auf erkenntniskritische Aspekte gezeigt werden. Offengeblieben ist, welchen Platz sie im so bezeichneten »therapeutischen« Feld einnimmt und wie sich ihre Wirkung beschreiben lässt. Ähnlich wie bei dem Rekurs zum Konzept der »phronesis« findet sich eine Vielzahl an Lektüren, die jeweils unterschiedliche Aspekte untersuchen. Dennoch, so die These, kann die Vielzahl auf eine gemeinsame Kernthese reduziert werden: Behauptet wird, dass die menschliche Fähigkeit ästhetischer Erfahrung oder ästhetischer Urteilskraft ein ausgezeichnetes reflexives Moment enthält, welches beispielsweise als »sinnengeleitete Intensivierung und anschauungsbezogene Distanzierung« (Seel 1996: 23),[25] »reflektiertes Selbstverständnis« (Düwell 2000: 260), »reflektierte Lebenskunst [...], durch

24 Wenn in den folgenden Abschnitten von Kultur, Ästhetik oder Kunst oft gleichbedeutend gesprochen wird, so, weil zum einen innerhalb des Diskurses zwischen den Begriffen selten klar differenziert wird. Zum anderen, weil, egal wie die Bereiche jeweils gestaltet sind, deswegen immer eine autonome oder selbstzweckhafte Sphäre angesprochen oder erhofft wird, die genau durch diesen Selbstzweck das erhoffte Reflexionspotential bieten kann.

25 Siehe dazu auch die Ausführungen von Fenner in *Kunst – jenseits von Gut und Böse? Kritischer Versuch über das Verhältnis von Ästhetik und Ethik* (Fenner 2000: 485ff.).

skeptische Distanz zu den Dingen und zu sich selbst« (Schmid 2016: 51) oder »als Kultur des blinden Flecks, die prinzipiell für Ausschlüsse, Verwerfungen und Andersheit sensibel wäre« (Welsch 1996: 133), beschrieben wird und ursächlich für Solidarisierung und Politisierungseffekte zu denken ist.

Der folgende Abschnitt hat deshalb zum Ziel, die in Teil II schon unter *Dimension ästhetischer Bildung* gesammelten Motive auf jene Kernthese hin darzustellen. Es lassen sich drei Themenfelder extrahieren: Ästhetik als »subjektive Allgemeinheit« (i), Ästhetik als »ausgezeichnetes Reflexionsmedium« (ii) und Ästhetik als »Lebenskunst« (iii), die im Folgenden kurz dargestellt werden sollen.

(i) Beginnend mit Themenfeld eins, steht die Idee der Solidarität im Mittelpunkt. Das Problem der Solidarität konzentrierte sich auf die Frage, wie ein Bezug zu anderen gedacht werden kann, ohne eine Form zwanghafter Gleichheit denken zu müssen. Das Ästhetische, so die These, ermöglicht Allgemeinheit ohne deren eindeutige Bestimmung. Bereits hier wiederholt sich die Position einer Abkehr vom Allgemeinen im Konzept »subjektiver Allgemeinheit«.

Paradoxerweise ist es ausgerechnet Kant, einer der Gründerväter der Moderne und damit auch eines Hanges zur Allgemeinheit, der für den Gedanken einer »subjektiven Allgemeinheit« herangezogen wird. Zwei auffallende Bezüge machen Kant zum Ursprung ästhetischer Diskurse. Der eine ist grundsätzlicher Art und wird gern als Ausgangspunkt des Ästhetiktheorems überhaupt genommen: Es handelt sich um Kants »kopernikanische Wende« in der Erkenntnistheorie, welche Erkenntnis an vom Menschen auferlegte Bedingungen (Raum und Zeit) band und damit einen reinen Zugang zum »Ding an sich« verunmöglichte. Daraus wurde gelesen, dass die Realität schlechthin als menschliches Artefakt zu verstehen sei, weil sie als Konstrukt menschlicher Weltanschauung, sozusagen, kreativ geformt ist (vgl. Seel 1996: 37). Daraus abgeleitet wurde das Scheitern des ontologischen Realismus im Denken der Postmoderne, wie auch in Teil II diskutiert und mit Welsch als die »Ästhetisierung unserer Erkenntnis- und Wirklichkeitskategorien« (ebd.: 45) beschrieben.

Der zweite Bezug interpretiert das spezifisch »ästhetische Urteil« bei Kant und wurde bereits in den Ausführungen zu Rorty andiskutiert. In der *Kritik der Urteilskraft* erläutert Kant, was es heißt, ein ästhetisches Urteil zu fällen. Auffallend für ihn ist, dass es weder eine grundlegende Kategorie, einen Begriff gibt, auf den sich das Urteil beziehen kann, um über das Subjekt hinaus gültig zu sein, noch nicht nur von einem rein subjektiven Urteil gesprochen werden kann, aufgrund eines Ansinnens von Zustimmung über das individuelle Urteil hinaus:

> Denn er muss es nicht schön nennen, wenn es bloß ihm gefällt. Reiz und Annehmlichkeit mag für ihn vieles haben, darum bekümmert sich niemand; wenn er aber etwas für schön ausgibt, so muthet er anderen eben dasselbe Wohlgefallen zu: er urtheilt nicht bloß für sich, sondern für jedermann und spricht alsdann von der Schönheit, als wäre sie eine Eigenschaft der Dinge. (Kant/Weischedel 2014b: 325)

Was Kant als mögliche Allgemeinheit zu denken versucht, ist nicht das konkrete Urteil, sondern der Vollzug des Urteils selbst. Er nennt dies »freies Spiel« (Kant/Weischedel 2014b: 329) oder eine besondere Passfähigkeit unserer Sinnes- und Verstandesfähigkeit.

Was mitgeteilt wird, ist also nicht das spezifische Urteil, sondern die geteilte Nachvollziehbarkeit eines solchen Urteils überhaupt. Dargestellt wird, so Hiltscher, das intelligible Substrat (Hiltscher 2016: 338), welches sich weiterhin als Bedingung der Möglichkeit von Moralität beschreiben lässt[26]: »Deshalb ist das Schöne, wenn es das intelligible Substrat des Subjektes symbolisch darstellt, insbesondere und primär als Symbol des Sittlichen zu verstehen. Im Schönen stellt sich die moralische Bestimmung des Menschen dar und weist ihn als Mitglied des ›Mundus intelligibilis‹ aus.« (Ebd.: 339) Die geforderte Einstimmigkeit lässt sich deshalb nur »ansinnen« aber nicht notwendig erringen. Weil Menschen in der Lage sind, sich vorzustellen, wie andere urteilen würden und könnten, fließt diese Vorstellung in das eigene Urteil mit ein und ermöglicht so »Gemeinsinn« als politische Fähigkeit. Letztgenannter Aspekt ist es, den Autor:innen wie Arendt, Lyotard, Rancière oder Rorty als Ansatzpunkt verwenden. Betont wird die Darstellung des Unbestimmten als besondere Fähigkeit der Einbildungskraft. Anerkennung besteht nicht aufgrund von zwingend gleichen Urteilen, sondern sie ist Anerkennung des Anderen als ästhetisch Urteilendem.

Wie mit Arendt bereits erwähnt, steht diese Idee sehr nah an der Idee der »phronesis«, indem jenes Vermögen als »political faculty« (Arendt 2007: 198) bestimmt ist. Sie ist zu verstehen »namely as the faculty of seeing things not only from ones own perspective but from that of all others who are also present« (ebd.). Es ist, so gesprochen, der ästhetischen Fähigkeit des Homo sapiens zu verdanken, dass dies überhaupt möglich ist. Ästhetisches Denken ermöglicht die potentielle Übereinstimmung mit anderen. Es orientiert sich an der öffentlichen oder politischen Sphäre. Ziel ist es »to arrive at a common point of view« (ebd.: 199), ohne diesen als etwas Festes annehmen zu müssen. Ob Rortys Idee der Solidarität, Bauman Rekurs auf das Gewissen oder Marcharts Moment der Selbstentfremdung, immer handelt es sich um genau jenen Versuch, auszubuchstabieren, wie das Einlassen auf andere ohne Zwangscharakter möglich ist. Weil dieses Einlassen auf der Darstellung des Unbestimmten beruht, ist Sinn für Kontingenz das Ausgangsmoment.

(ii) Es sollte somit deutlich geworden sein, dass die Umschreibung des ästhetischen Urteils sich maßgeblich auf ein »reflexives Moment« bezieht. Diese Eigenschaft beschäftigte folgend auch moderne Theorien über Ästhetik und Ethik und konnte durch diese weiter konkretisiert werden. Deutete sich bereits mit Kant an, dass die Konzeption des Ästhetischen auf die Bedingung der Möglichkeit moralischen Verhaltens verweist und dieses Verhalten aktivieren oder bewusstmachen kann, so finden sich analoge Bezüge in Analysen »ästhetischer Erfahrung«. Damit ist erneut entweder jegliche Erfahrung überhaupt gemeint[27], weil Erfahrung grundsätzlich ästhetisch konstituiert ist, oder aber eine davon abgegrenzte spezifische Erfahrung als Moment der Aufmerksamkeit. Für beide Fälle wird dasselbe Moment in Anspruch genommen, welches im Folgenden

26 Für Kant ist dieses auch insbesondere mit dem Verständnis von Freiheit verbunden.

27 Diese grundlegende Konstitution wird auch als ästhetischer Fundamentalismus bezeichnet. Seel kritisiert diesen, weil, wenn alles unter ästhetischen Gesichtspunkten zu beurteilen ist, die Ästhetik ihre spezifische Aufgabe nicht erfüllen kann. (vgl. Seel 1996: 38).

nur an dem spezifischen Moment der Aufmerksamkeit erläutert wird. Die Schwierigkeit besteht darin, dass die Erfahrung eigentlich nur phänomenologisch umschrieben werden kann und somit bei der Darstellung sprachliche Grenzen gesetzt sind.

Ein Beispiel für solche Studien sind die Arbeiten Martin Seels. In seinen Versuchen, die besondere ästhetische Erfahrung plastisch darzustellen, bezieht er sich auf die Modifikation von Raum und Zeit im ästhetischen Moment, beispielsweise in der ästhetischen Landschaftswahrnehmung. Auffallend für ihn ist besonders eine Bewegung der Öffnung und Grenzüberschreitung von pragmatischer oder Alltagserfahrung. So formuliert er: »Es ist ein Schritt nach draußen: heraus aus dem, was wir schon kennen und womit wir uns auskennen: hinein in eine Vielfalt von Erscheinungen, die wir im Ganzen so wenig kennen, wie wir uns mit ihr auskennen können.« (Seel 1996: 64) Es ist die Erfahrung eines Herausfallens aus der Normalsituation hin zu einer besonderen Empfänglichkeit von Landschaft, die Bewusstsein für die Vielfältigkeit der Wahrnehmung jener bestimmten Landschaft vermittelt. Seel nennt dies auch einen Zustand »positiver Kontingenz« (ebd.: 67), weil das Bewusstsein für die Vielfalt an Sichtweisen als angenehm empfunden wird. Ein solcher Zugang erinnert an die beschriebene Umwertung der Entfremdungstheoreme. Das Erlebnis ist weiterhin Erfahrung von Freiheit im »Spielraum von Intensivierung und Distanzierung« (ebd.: 29).

Genau jener Aspekt findet sich akademisierter und damit weniger phänomenologisch erörtert in Marcus Düwells Buch *Ästhetische Erfahrung und Moralität*, welches als eine besonders umfangreiche Gesamtstudie zu diesem Themenbereich aufzufassen ist (vgl. Düwell 2000: 260ff.). Im Prinzip wird aufbauend auf Seels Vielfältigkeitsfunktion ästhetischer Wahrnehmung nach den Konsequenzen der Funktion gefragt.

Nach Düwell führen ästhetische Erfahrungen zum Aufbrechen stereotypischer Verhaltensmuster. Kunst ist »Kritik tradierter Verhaltens- und Erwartungsmuster« (Düwell 2000: 261) und entwirft dadurch die Möglichkeit des Moralischen, eben weil es ihre Übung ist, Alternativen zu denken und darzustellen und damit Bewusstsein für Alternativen überhaupt zu schaffen. Dadurch wird Ästhetik als Bedingung der Möglichkeit moralischen Handelns aufgefasst. Grund dafür ist, dass sinnvolles Handeln erst vor dem Bewusstsein einer Pluralität an Sinnentwürfen und einer zu treffenden Entscheidung möglich ist. Weil der ästhetische Prozess »Erfahrung marginalisierter und verdrängter Elemente menschlicher Erfahrung« (ebd.: 265) und damit eine »Distanznahme« (ebd.: 266) erzeugt, ist er sittlich-praktische Reflexion.[28] Mit dieser Reflexion wird anschließend die Idee der Freiheit verbunden. Düwell umschreibt dies als einsichtigen »Mangel an Determination« (ebd.: 273) sowohl in Bezug zur Natur als auch zur Kultur. Es heißt dann: Es »kann das In-Erscheinung-Treten der Freiheit die Befähigung zum moralischen Handeln ermöglichen, indem sie die Befähigung zum Handeln bewußt werden läßt und indem sie die konkreten Handlungsspielräume kreativ erweitert.« (Düwell 2000: 273) Oder: »Durch ihr reflexives Potential leuchtet ästhetische Erfahrung somit den Raum des Handelns aus und ermöglicht dadurch ein Handeln, das sich in größerem Maße die Kontexte und Ziele des Handelns verdeutlicht hat und

---

28 Die Folge jener Reflexion ist die Fähigkeit, moralische Verantwortung zu übernehmen (derselbe Aspekt wie zur Phronêsis) Sie ist zudem politisch, weil die ermöglichte Handlungsfähigkeit dem aktivierenden und politisierenden Moment aus Teil II entspricht.

mit anderen Handlungsmöglichkeiten konfrontiert wurde.« (Ebd.: 283) Erst mit diesem Freiheitskonzept wird Selbstgesetzgebung möglich.[29] Neben dem Bewusstsein für Alternativen und Freiheit wird mit Ästhetik zudem ein Bewusstsein für Individualität verbunden. Die Distanz vom Allgemeinen und Eigenen ermöglicht einen Bezug zum Anderen und das nicht nur im beschriebenen »Denken aus der Perspektive des Anderen«, sondern die Perspektive beinhaltet neben den Gedanken auch dessen Bedürfnisse und Wünsche. So fasst Düwell treffend zusammen: »Die Fähigkeit, die Bedürfnisse anderer als solche verstehend zu erfassen und auch zu den eigenen Bedürfnissen ein reflektiertes Verhältnis zu entwickeln, ist für moralische Diskurse von zentraler Bedeutung.« (Ebd.: 286) Hinzuzufügen ist, dass in der ästhetischen Erfahrung eine solche Fähigkeit in ausgezeichneter Weise gefördert wird, weil ihr Urteil mit Wohlwollen oder dem Angenehmen grundsätzlich verbunden ist, nur eben als höhere, reflexive Form der Sinnlichkeit.

Zusammenfassend eröffnen die mit Düwell beschriebenen Momente Kommunikation und den Aufbau einer öffentlichen Sphäre, welche in dieselbe argumentative Linie mit Kants Gemeinsinn oder Arendts Weltsinn zu bringen ist. Düwell schlussfolgert: »Die Ermöglichung einer räsonierenden Öffentlichkeit, die spielerische, ironische und innovative Distanz zu verhärteten Diskussionsfronten gewinnen kann, ist ein Erhalt von Reflexionspotentialen, der als genuine Möglichkeit der ästhetischen Erfahrung anzusehen ist.« (Düwell 2000: 302)

(iii) Nach der Beschreibung des reflexiven Momentes ist der dritte große Diskurs, welcher sich um die therapeutische Qualität ästhetischer Erfahrung bemüht, mit dem Begriff der *Lebenskunst* betitelt. Zumeist ausgehend von Foucaults Analysen zur Lebenskunst oder »Sorge um sich« werden die schon beschriebenen Momente auf die gesamte Lebensführung, auf das Leben als Gesamtprojekt übertragen. Foucault selbst umschrieb diese in seinen späten Arbeiten als »Techniken des Selbst«, als die Aufmerksamkeit auf das Subjekt und dessen interne Konstitutionsbedingungen. Eine solche »Ästhetik der Kontingenz« wird auch bei Foucault mit »Einsicht« (Foucault 2013: 291) verbunden. Erneut geht es hier nicht um die Empfehlung eines konkreten Lebensentwurfes, sondern die von ihm gelieferte Genealogie des Selbst ist weniger explizit als implizit eine »kritische Anfrage an die heutigen Wesen zu denken, zu handeln und zu sein.« (Foucault 2013: 323) Foucaults Ausgangspunkt sind die antiken und frühchristlichen Selbsttechniken als Geschichte der Formen, wie das »Individuum auf sich selbst einwirkt« (ebd.: 290). Diese Untersuchung steht in einem Metakontext, der sich unter die beiden bereits beschriebenen Momente (subjektive Allgemeinheit, Reflexion) subsumieren lässt. Auch Foucault ging es darum, eine moralische Praxis zu denken, die sich nicht auf ein Allgemeines, als Prinzip, Regel oder Gebot gründet. (Ebd.: 293) Damit thematisiert er die Grundfrage der in Teil II dargelegten Analyse einer Politik außerhalb äußerer Herrschaft, jedoch durch innere Selbstbestimmung. Diese Selbstbestimmung ist wiederum nicht gedacht als eine zu beherrschende Technik, die das Objekt »Selbst« dann

29 Weil es aber nur um die Voraussetzungen des Moralischen geht, ist Düwell vorsichtig mit schnellen Kausalitäten zwischen dem Bereich der Ästhetik oder Wahrnehmung allgemein und der Ethik. Die prüfende Reflexion ist immer nur Möglichkeit und keine Notwendigkeit.

zu einem schönen Kunstwerk formt. Es geht vielmehr um die »Einsicht in die grundsätzliche praktische Verfasstheit des Bezugs zu sich: ›Man muss begreifen, dass die Selbstbeziehung wie eine Praxis strukturiert ist, die ihre Modelle, ihre Konformitäten, ihre Varianten, aber auch ihre Schöpfungen hat‹.« (Ebd.: 331) Weiterführend und analog zu dem bisher Beschriebenen folgert Saar: Man muss begreifen, dass die in Kunst oder die in den Selbsttechniken dargestellte Möglichkeit von Alternativen »Platzhalter oder Zeichen für die grundsätzliche Gestaltbarkeit und Transformierbarkeit von Selbstbezügen« (ebd.) ist.

Im Gegensatz zur heutigen Konzentration auf das Selbst hatten, so Foucault, die antiken Praxen immer auch einen sozialen Aspekt in der Bewahrung einer ethischen Haltung für die Gemeinschaft. Ohne den von ihm präsentierten Diskurs bis ins Detail nachvollziehen zu müssen, besteht der Kern in der Formulierung einer Aufgabe, nämlich der Gestaltung der eigenen Lebensform als praktische immer zu leistende Aufgabe, die sich nicht in einer Form oder einem Schema einmal verwirklichen lässt.[30] Die Sorge mündet folgend in einem »therapeutischen Aspekt«, welchen W. Schmid als aufmerksame Pflege mit ethischer Qualität sowohl in Bezug auf die Zufriedenheit mit dem eigenen Leben als auch auf den Umgang mit anderen bezeichnet. Auch hier steht damit die Kontingenzvermutung als Ausgangsthese im Raum, weil das Bewusstsein über Möglichkeiten dieser Aufgabe erst ihre Prägung gibt.

Natürlich sind die hier angeführten Themenbereiche und Autor:innen nicht völlig ausgeschöpft und es kann zu Recht kritisiert werden, dass die einzelnen Teilaspekte nicht zu einem Gesamtaspekt zusammengeführt werden können. Auch ist historisch gewichtige Lektüre zum Bereich Ästhetik, erinnert sei an Schiller, Nietzsche oder Adorno, nicht eingebunden. Dennoch ist es berechtigt, gerade im Interesse der Fragestellung, den Diskurs um Ästhetik, Moral und Politik nach Sichtung der Lektüre auf die drei Fragestellungen, »Subjektive Allgemeinheit«, »Reflexives Moment« und »Lebenskunst« zu beschränken, weil es genau jene Felder sind, die immer wieder thematisiert werden und in unterschiedlichen Formen denselben Argumentationsgang sichtbar machen. *In allen drei Variationen äußert sich die Verschmelzung von Erkenntniskritik, Ethik und Sozialphilosophie* und nur der Schwerpunkt der Betonung eines dieser Faktoren hängt von der Schwerpunktsetzung des Autors ab. Folgend ist es auch berechtigt, in allen drei For-

30 Noch zugespitzter findet sich diese These ausgearbeitet in Wilhelm Schmids *Philosophie der Lebenskunst – Eine Grundlegung*, welcher Lebenskunst als das eigentliche Kernanliegen der Philosophie rehabilitieren will. Auch in diesem Werk sind besonders zwei Motive dominant, das der Freiheit und das der verantwortungsvollen Entscheidung. Für beides sieht Schmid die Idee der Selbstentfremdung als Voraussetzung: »Die Selbstentfremdung ist nicht etwa ein Zustand, der aufzuheben wäre, sondern einer, der in der Lebenskunst geradezu zu suchen ist, um das Selbst zu vervielfältigen und sein Selbstbewusstsein auf die vielfältigen Erfahrungen des Andersseins zu gründen, ein Selbstbewusstsein, das nicht mehr nötig hat, allzu ängstlich die eigene Identität zu hüten.« (Schmid 2016: 242)

men eine analoge Struktur zu entdecken, die zwar im Detail anders ausformuliert, in ihrer Absicht der *Reaktivierung einer Urteilskompetenz* jedoch analog aufgebaut ist.[31]

Um den Weg dahin zu geleiten, kann der Argumentationsgang wie folgt zusammengefasst werden. *Erstens*, weil der Kontingenzsinn als ästhetische Erfahrung zu begreifen ist, ist diese nicht nur auf das Feld der Kunst beschränkt, sondern kann in vielfältiger Form auftreten und gefördert werden. *Zweitens*, die Erfahrung wird begriffen als Aufbrechen des Gewohnten, Sichtbarmachen von Alternativen und ein Bewusstsein für Vielfältigkeit. *Drittens*, weil ästhetische Erfahrung damit eine besondere Form der Reflexion darstellt, entsteht durch sie ein Bewusstsein von Freiheit. *Viertens*, weil jenes Bewusstsein von Freiheit Voraussetzung für moralisches Bewusstsein und Verantwortung ist, kann sich ein »therapeutisches« Moment ergeben, welches in Solidarisierung und Politisierung, mit Welschs Worten: in »Anerkennung, Aufmerksamkeit und Gerechtigkeit« (Welsch 1996: 133) mündet oder als solches beschrieben wird. Freiheit als Ethos hat nach Rüdiger »kritisch distanzierende und transformative Funktion« (Rüdiger 1996: 246). Ästhetischer Praxis kommt eine *Korrekturfunktion* zu.

7.2.2 Erlebniswelten und Konsumismus

Werden die bisher dargelegten Ausführungen ernst genommen, kann nur positiv von einer Ästhetisierung der Gesellschaft als auch von einer Förderung von Ästhetisierungsprozessen gesprochen werden. Nach dem berechtigten Zusammenbruch klassischer Moralbegründungen scheint in der durch ästhetisches Denken erzeugten Sensibilisierung die Hoffnung für den zukünftigen, demokratischen Bürger zu liegen.

Dass jedoch eine solche Position in Anbetracht gegenwärtiger Entwicklungen mit Vorsicht zu betrachten ist, lässt sich schwer leugnen. Der Diskurs um das Postfaktische betont augenscheinlich eine gegenteilige Bewegung. Von Ästhetisierungsprozessen zu sprechen, hat eine negative Konnotation bekommen. Wie in Abschnitt 7.1 mit der Parallelisierung von »phronesis« und »virtu« vollzogen, soll deshalb auch hier auf die Doppelstruktur des »therapeutischen Momentes« eingegangen werden. Dazu ist es notwendig, das reflexive Moment als auch den Prozess der Vervielfältigung in einen anderen Interpretationszusammenhang zu setzen. Hierfür bietet sich erneut ein historischer Rückblick an, welcher sich als Ästhetisierungsgeschichte von der Moderne hin zur Spätmoderne beschreiben lässt. In den Fokus rückt ein Themenbereich, der auf den ersten Blick untypisch für Fragen der Ästhetik erscheint, welcher jedoch die interpretative Ausgangslage für eine Problematisierung bietet: der Bereich des Ökonomischen. Damit wird auch eine Erweiterung des Öffnungs- und Vervielfältigungstheorems vom Subjekt auf die Gesellschaft vollzogen. Mit Benjamin lässt sich zeigen, wie die Veränderung des Ästhetischen zu Beginn des 20. Jahrhunderts den Fokus auf Darstellung in den Mittelpunkt rückte (i), eine These, die Frederic Jameson für die 1980er Jahre kritisch als Übernahme einer Logik der Kultur beschreibt (ii) und Andreas Reckwitz für den Beginn

31 Der für die Beschreibung verwendete Raum ist deshalb so groß, weil sich die Reaktivierung nur in narrativer Form darstellen lässt. Für den Leser trifft zu, was die Theorien erkennen lassen wollen: Er muss die Einsicht in das »therapeutische Moment« selbst teilen und vollziehen.

des 21. Jahhunderts zum grundlegenden Modus der »Gesellschaft der Singularitäten« macht (iii).

(i) Als Ausgangspunkt einer solchen Geschichte dienen die Analysen Walter Benjamins, auch wenn sein Werk keine einheitliche Theorie darbietet.[32] In seinen Aufsatz *Das Kunstwerk im Zeitalter der technischen Reproduzierbarkeit* unterscheidet Benjamin zwischen Politisierung der Kunst und einer Ästhetisierung des Politischen.

Kernthese Benjamins ist, dass durch die veränderten Mittel der Reproduktion, maßgeblich die Entwicklung der Fotografie, aber auch des Films, Kunstwerke ihre Eigenständigkeit und historische Gebundenheit verlieren. Die Reproduktionen sind dem Original gegenüber flexibler geworden. Benjamin verwendet für die Verdeutlichung dieser These den Begriff der »Aura« (Benjamin 2012: 13). Aura wird verstanden als das Moment der Echtheit, welche durch den mit dem Kunstwerk verbundenen Traditionszusammenhang und der dazugehörigen Rezeptionsgeschichte das Kunstwerk zu einem Einmaligen macht. Es waren kulturelle Praktiken, in denen der künstlerische Ausdruck eingebettet war und seine Bedeutung bekam. Benjamin spricht deshalb auch vom »Kultwert« (ebd.: 21), wie beispielsweise in religiösen Riten.

Mit den neuen Reproduktionstechniken (Druck, Film, Radio etc.), so Benjamin, hat sich nicht nur das Material verändert, sondern auch die menschliche Sinneswahrnehmung, die menschliche ästhetische Erfahrung. Im Sinne des dialektischen Verhältnisses von durch Produktion und Verkehr bestimmten Grundstrukturen zur gesellschaftlichen Superstruktur (vgl. Marx/Engels 1990c: 36) bestimmt Benjamin die Produktionsmittel als Ausgangspunkt geistiger Entwicklung auf Basis wirtschaftlicher Zusammenhänge.[33] Eben weil es möglich wurde, das Kunstwerk identisch zu reproduzieren und damit überall zugänglich zu machen, verlor es auch seine ursprüngliche Bedeutung. Die Aura, so Benjamin, »verkümmert«, weil die Reproduktion, »an die Stelle seines einmaligen Vorkommens sein massenweises« setzt« (Benjamin 2012: 13). Die so beschriebene Entwicklung passt zu dem vermuteten und als positiv besetzten Emanzipationspotential.

Allerdings hat es auch Folgen, wenn die Eingebundenheit nicht mehr als Wert- und Bedeutungszuschreibung dienlich ist. Dann tritt »an die Stelle ihrer Fundierung aufs Ritual […] ihre Fundierung auf eine andere Praxis: nämlich ihre Fundierung auf Politik« (Benjamin 2012: 18). Gemeint ist damit, dass sich die Bedeutung jetzt aus einer besonderen Wirkungsweise innerhalb des öffentlichen Raumes ergibt. Der Wert der Kunst liegt nicht mehr in ihrem Kultwert, sondern im Ausstellungswert, d.h. seiner Popularität für die Massen. Er ist nicht mehr an Rituale gebunden, sondern Selbstzweck als Form der Präsentation. Die »Lust am Schauen« (ebd.: 33) wird zum Qualitätsmerkmal. Benjamin zeigt dies an vielfachen Beispielen, wie der Fotografie oder des Fokus des Bühnenschauspielers auf »personality« (ebd.: 28). Umgangssprachlich würde man

32 Sein Werk jedoch hat bis heute eine medientheoretische als auch gesellschaftstheoretische Vorreiterrolle. (vgl. Schulte 2005)

33 Benjamins Arbeiten sind zu dieser Zeit stark beeinflusst vom Marxismus und dem Forschungsprogramm der frühen Frankfurter Schule. Siehe auch die Borkenau-Grossmann-Debatte (vgl. Borkenau 1932; Grossmann 1935).

heute von »Aufmerksamkeitshascherei« reden, bei der es, so Benjamin, darum geht, »öffentliches Ärgernis zu erregen« (ebd.: 38) und »Chockwirkung« (ebd.: 41) zu erzeugen.

Die damit verbundene Transformation menschlicher Sinneswahrnehmung hat dann nicht nur einen Zugewinn an Urteilsvermögen zur Folge. Im Gegenteil, die so ermöglichte Nähe und Aneignung der Kunst adaptiert sie für die eigenen Vorstellungen und Wünsche, anstatt zum Denken anzuregen. Gesellschaftstheoretisch folgt zudem ein Prozess der Vereinheitlichung, weil sich das Urteil an der Aufmerksamkeit der Masse orientiert. Bereits das massenweise Konsumieren macht die eigene Reaktion von der Reaktion der anderen abhängig. Zwar orientiert sich die Darstellung zunächst an den Bedürfnissen der Masse, formt diese aber im Gegenzug gleichzeitig mit. Der Geschmack bestätigt sich selbst. Somit ist mit der Loslösung zugleich die Möglichkeit des Missbrauches gegeben. Benjamin spricht deshalb abschließend von der Ästhetisierung von Politik. Die freigewordene Logik des Ästhetischen ermöglicht folgend eine freie Herstellung von Kultwerten wie dem Führerkult. Die Form der Einflussnahme auf die Massen mündet in seiner zeitgebundenen Interpretation, im Faschismus, denn dieser sieht sein »Heil darin, die Massen zu ihrem Ausdruck (beileibe nicht zu ihrem Recht) kommen zu lassen« (Benjamin 2012: 42). Politisch genutzt ist eine solche Zusammenführung für Benjamin nur Verschleierung von Interessenkonflikten, weil der Schein leistet, wozu die Wirklichkeit nicht in der Lage ist. Dies ist Folge einer Parallelisierung von Ästhetik und Politik, die nur die Wahrnehmung befriedigt, aber nicht an den eigentlichen, gesellschaftlichen Prozessen arbeitet.

Auch wenn in der Kürze keine profunde Benjamin-Analyse zu leisten ist, reichen die Bemerkungen aus, um die im Interesse des Kapitels andere, negative Lesart zu erörtern. Obwohl schon immer Verbindungen zwischen Politik und deren Darstellung auszumachen sind, wird mit Beginn des 20. Jh. ein Qualitätssprung diagnostiziert. Dieser besteht vor allem in einer neuen Logik, die den Attraktivitätswert vor den Reflexionswert stellt. Das Aufbrechen dient nur der Aufmerksamkeit und anstatt individueller Urteilskraft prägen die Massenmedien. Freiheit wird somit zu einem beliebigen Gestaltungsraum und Politisierung und Solidarisierung zu Oberflächenphänomenen.

Die mit ökonomischen Thesen verbundene Kulturkritik hatte in den Jahren nach Benjamin nicht an Wert verloren. Ihre Wiederkehr finden die Aussagen insbesondere in der bereits mehrfach angesprochenen »Dialektik der Aufklärung« und dem Kapitel zur Kulturindustrie als neuen Begriff für Massenkultur. Freilich, nicht von allen und auch von Benjamin wird die neue Kultur als negativ erfahren. Einige postmoderne Autoren, wie beispielsweise Gianni Vattimo, sahen die moderne Massenkultur durchaus als Ausdruck einer neuen Heterotopie, die eher pluralisierend als nivellierend wirken kann (vgl. Zima 2016: 221). Gerade weil sie aber nicht als Widerspruch, sondern als Teil ästhetischer Emanzipation zu begreifen ist, lohnt es, die benjaminsche Doppeldeutigkeit historisch als auch inhaltlich mit einem Blick auf zwei der Hauptautor:innen kapitalistischer oder ökonomisch interessierter Analysen der Postmoderne zu vertiefen.

(ii) Der zweite Teil der von mir dargestellten Geschichte springt deshalb in die 1980er Jahre zu den Arbeiten Fredric Jamesons. Jameson stellt sich in dem Aufsatz *Postmoderne – zur Logik der Kultur im Spätkapitalismus* die Frage, ob der in jenem Denken vollzogene

Bruch mit der Moderne als auch mit deren ökonomischer Grundlage, dem Kapitalismus, tatsächlich als Bruch zu verstehen ist oder ob die Postmoderne, als für ihn gesamtgesellschaftliches Phänomen, immer noch dem »stilistischen Innovationsgebot« (Jameson 1997: 46) der Moderne gehorcht. Auch er sieht somit den Modus des Aufbrechens, der Revolte gegen die Tradition als den in der Postmoderne einsetzenden Umwertungsprozess: »All das wird mit größter Selbstgefälligkeit aufgenommen und gilt in institutionalisierter Form als Gütezeichen offizieller westlicher Kultur.« (Ebd.: 48) Neben dem so ebenfalls diagnostizierten Verlust der Aura gehen auch bei Jameson die Veränderungen auf technische Entwicklungen zurück, die sich ebenfalls als Wandel von Produktion zur Reproduktion beschreiben lassen. Folgend läuft Jamesons Darstellung der Postmoderne auf drei zentrale Kategorien hinaus.

Erstens erkennt er eine neue Oberflächlichkeit, in der die Darstellung Vorrang vor zugeschriebenen Bedeutungsebenen hat. Dargestellt an den Veränderungen innerhalb der Kunst, in der gezielt Assoziationen und Bedeutungen ausgeblendet oder umdefiniert werden, kumuliert die These in einer grundsätzlichen Ablehnung von, wie er es nennt, »Tiefenmodellen«[34], also der Idee zu entdeckender Wahrheiten hinter dem Schleier. Abgelehnt werden

> das dialektische Modell von Wesen und Erscheinung, das Freudsche Modell vom Latenten und Manifesten bzw. der Verdrängung, das existentialistische Modell von Authenzität und Nicht-Authenzität, dessen heroische und tragische Themen eng zusammenhängen mit jener anderen großen Opposition von Entfremdung und Versöhnung, und schließlich, als jüngstes unter den abzulehnenden Modellen, die große semiotische Opposition von Signifikat und Signifikant. (Jameson 1997: 58)

Die so breitenwirksam dargelegte Nivellierung entspricht im Ganzen der in dieser Arbeit immer wieder diskutierten Kulturdiagnose. Für Jameson hat die Entwicklung besondere Auswirkung auf das Subjekt. Dieses muss sich folgend auch von einem Kern oder einer verdeckten tiefen Psyche ablösen und wird zu einem »fragmentierten Subjekt« (Jameson 1997: 59). Damit wird zwar das moderne Dilemma einer nicht zu leistenden Identitätssuche unterbunden, es ergibt sich aber ein neues postmodernes Dilemma, denn mit dem Ende des Persönlichen und Einmaligen geht »nicht nur eine Befreiung von Angst, sondern eine Befreiung von jeder Art von Gefühl« (Jameson 1997: 60) einher. Eher metaphorisch umschreibt er dann eine Umwandlung von Gefühlen zu Intensitäten, die »im Raum frei flottieren« (ebd.) und Euphorie erzeugen. Auch hier kann somit von einem oberflächlichen Gefühlszusammenhalt oder eher Gefühlssteuerung gesprochen werden.

Zweitens spricht er von einer Krise der Historizität. Gemeint ist damit die Aneignung des Vergangenen, völlig losgelöst von dessen vormaliger Eingebundenheit. Übrig bleibt »Imitationskunst« (Jameson 1997: 64), die Vergangenheit zu Stereotypen macht und nicht in kohärente Erfahrungen eingebettet werden kann:

34 Das Gegenteil dieser Tiefenmodelle ist eine »neue Oberflächlichkeit«. Ein Beispiel dafür ist für Jameson die unterschiedliche künstlerische Darstellung eines Paar Schuhe bei Vincent van Goghs und Andy Warhol.

> Dieser erblickt nicht mehr unmittelbar eine vermeintlich reale Welt oder eine rekonstruierte Vergangenheit, die doch einmal selbst Gegenwart war, sondern spürt – man denke an Platons Höhlengleichnis – die Schatten unserer Vorstellung von dieser Vergangenheit gewissermaßen auf den Wänden jener Höhle auf. (Jameson 1997: 69)

Drittens eröffnet sich somit ein neues Zeitbewusstsein, in dem eine Bedeutungskonstitution zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft nicht mehr zu leisten ist. Entfällt die Verbindung, bleibt nur die Gegenwart und »derart vereinzelt, überwältigt die Gegenwart das Subjekt plötzlich mit unvorstellbarer Vitalität: Eine überwältigende Materialität der Wahrnehmung kommt auf, die wirkungsvoll die Macht des sprachlich-materiellen […] seiner Vereinzelung in Szene setzt« (ebd.: 72).

Bis hierhin gleichen Jamesons zum Teil schwer zu folgenden Analysen den Entfremdungs- oder Selbstentfremdungserfahrungen der Ästhetisierungsprozesse. Auch hier stehen die Dekonstruktionserscheinungen durch Ästhetik noch für Emanzipation durch die Auflösung der klassischen wertzuschreibenden Kategorien. Jedoch in der extremen Gesamtentwicklung verschwindet, was als relative Autonomie der Kunst bezeichnet wurde: der Gedanke der Existenz eines freien Reiches der Kultur jenseits gesellschaftlicher Mechanismen und damit auch deren *Korrektivfunktion* (vgl. Marcuse 1937). Die Radikalisierung führt zu einem umfassenden Prozess einer Übernahme der Logik der Kultur, in dem der Wert der Ware von Kultur und in diesem Sinne Aufmerksamkeit bestimmt wird, genauso wie der Wert von Politik:

> Die Auflösung eines autonomen Kulturbereiches kann im Gegenteil als Aufsprengung verstanden werden: als ungeheure Expansion der Kultur in alle Lebensbereiche, derart, daß man sagen kann, daß alles in unserem gesellschaftlichen Leben, vom ökonomischen Wertgesetz [eher Wert, je nach Übersetzung, Anmerk. Autor] und der Staatsgewalt bis zu den individuellen Handlungs- und Verhaltensweisen und sogar bis zur psychischen Struktur, auf neuartige und bisher nicht theoretisierte Weise »Kultur« geworden ist. (Jameson 1997: 93)

Diese Form der Kultur ist selber Ergebnis des kapitalistischen und hier spätkapitalistischen Prozesses und bietet sich deshalb nur geringfügig als Reflexionsfunktion an. Jameson spricht deshalb von einer Abschaffung der »kritischen Distanz im neuen Raum der Postmoderne.« (Jameson 1997: 94) In diesem Sinne heißt »Alles ist von Kultur bestimmt«, dass Wert beliebig zugeschrieben werden kann und nicht mehr von substantiellen Fragen abhängt.[35] Beliebigkeit bedeutet nicht viel mehr als am meisten Aufmerksamkeit erzeugend.[36]

35 Parallel zu jener marxistischen Kritik kann auch Wolfgang Haugs Begriff der Warenästhetik angeführt werden, welcher das Zuschneiden und Herstellen eines Produktes für den bloßen Kaufakt, für die Frage der Kaufattraktivität thematisiert.

36 Dasselbe Motiv ist auch politisch formulierbar im (neuen) Fokus auf Kulturpolitik. Auch hier geht es nicht mehr um die inhaltliche Ausgestaltung, sondern im Zuge der Demokratisierungsbewegung um die schleichende Tendenz einer Orientierung an Aufmerksamkeit und Überzeugung. Wieder sind es Propaganda und Populismus, die das offensichtlichste Merkmal sind. Demokratisierung und Spätkapitalismus unterliegen folglich derselben Logik und auch denselben Problemen der Ästhetisierungsprozesse.

Jameson sieht deshalb eine Dominanz von Kulturpolitik, die er aber im Gegensatz zu Benjamin auch als entpolitisiert oder zumindest in ihrem Selbstanspruch als gescheitert begreift. Politische Konzepte der Negativität, Opposition und der Subversion sind ohne eine Distanz zum Kapital und zum Staat nicht denkbar, können diese Distanz aber nicht mehr herstellen, weil durch die Ausbreitung der Kultur in alle Bereiche sich auch die Warenlogik auf die Kultur überträgt. Mit der Übernahme der Logik der Kultur beschreibt Jameson die verbundenen Aporien von Spätkapitalismus und Demokratisierung.

(iii) Nach den Ausführungen zu Jameson kann der so entwickelte Zusammenhang auch in die frühen 2000er und damit im Sinne der Theoriegeschichte in die Gegenwart transportiert werden. In dem bereits mehrfach erwähnten und in den letzten Jahren viel diskutieren Buch *Gesellschaft der Singularitäten* von Reckwitz wird die These einer umspannenden Logik der Kultur noch radikalisiert.

Reckwitz' Ausgangspunkt ist die Annahme einer Transformation der Kultursphäre im Kapitalismus hin zum Spätkapitalismus oder, im hier öfter verwendeten Zusammenhang, von der Moderne zur Postmoderne. Unter Kultur versteht er diejenigen »Einheiten des Sozialen, die eine besondere Eigenschaft haben: ihnen wird gesellschaftlich nicht oder nicht nur Nutzen oder Funktion, sondern Wert zugeschrieben« (Reckwitz 2018: 76). Durch diese Begriffswahl wird ein spezifisches Feld der Kultur konstituiert, welches sich von einem allgemeinen und weiten Begriff Kultur, der sämtliche soziale als auch kulturelle Praktiken und ihre Wissensordnungen umfasst, abgrenzen soll. Wertzuschreibung wird folgend als Prozess der Singularisierung verstanden, soll heißen, indem ein Objekt, Subjekt, Ding, Person oder Raum mit Einzigartigkeit versehen wird.[37] Diese Form der tautologischen Umschreibung gibt zwar keine substantielle Antwort auf die Frage des Wertes, stellt aber den Prozess der, wie Reckwitz es nennt, »Valorisierung« in den Mittelpunkt. Was die mit Wert versehenen Dinge folglich ausmacht, ist parallel zum Konzept der Ästhetik ihr Eigenwert als Besonderes und Aufmerksames, jedoch eben nicht als Nützliches: »Als Träger von Wert sind sie nicht Mittel zum Zweck, sondern gewissermaßen Selbstzweck.« (Reckwitz 2018: 78) Wert wird zu einem »praxeologischen« (ebd.: 80) Begriff, der sich allein durch den Prozess der Zuschreibung bestimmt und damit Entwertung genauso enthält wie positive Bewertung.[38] Im Zentrum der Zuschreibung steht insbesondere eine affektive Aufladung, weil durch diese die Besonderheit erfahren wird. So folgt: »Kultur ist dort, wo gesellschaftlich Wert zugeschrieben wird« (ebd.: 79), und zwar nicht von Expert:innen im Feld der Kultur, sondern den Teilnehmer:innen der Gesellschaft.

---

37 Es muss angemerkt werden, dass Reckwitz die Begriffe Einzigartigkeit, Besonderheit und Individualität weitgehend deckungsgleich verwendet. Es gibt jedoch eine nicht zu vernachlässigende politische Philosophie (Deleuze, Derrida, Badiou), die Singularität als Gegenteil von Identität versteht. (Saar 2017b)

38 Der soziologisch beschriebene Akt einer Setzung von Wert ignoriert die Pluralität des Wertbegriffes. Zwar wird dadurch Reckwitz' These einer Dominanz der Kultur deutlich, jedoch vergeht er sich eines ökonomischen Reduktionismus, wenn er Wert jeglicher materieller und ökonomischer Substanz beraubt.

Dieses binäre Schema einer Abgrenzung von Selbstwert und Nützlichkeit bildet anschließend die Kernthese, die sich durch die in Reckwitz' Buch analysierten Bereiche der Ökonomie, Arbeitswelt, Digitalisierung, Lebenswelt und Politik zieht. In all diesen Feldern zeigt sich eine qualitative Zunahme von Kulturalisierungsprozessen, im Sinne des Kapitels ließe sich auch von Ästhetisierungsprozessen sprechen[39], gegenüber dem in der Moderne vorherrschenden Modus der Rationalisierung als Prozess der Vereinheitlichung:

> Kulturalisierung des Sozialen heißt: Es werden immer mehr solcher singularisierter, das heißt valorisierter und affizierend wirkender Objekte, Subjekte, Orte, Ereignisse und Kollektive fabriziert, und die zum Einsatz kommenden Praktiken ihrer Beobachtung, Bewertung, Hervorbringung und Aneignung werden immer mehr und großflächiger. Dieser quantitative Schub wirkt sich qualitativ strukturbildend auf die Gesellschaft aus. (Reckwitz 2018: 85)

Ursächlich für diese Entwicklung sind zum einen neue technische Entwicklungen (maßgeblich Digitalisierung) als auch die Innovationsnotwendigkeit der kapitalistischen Logik, zum anderen aber auch das durch Rationalisierungsprozesse entstandene Sinn- und Motivationsproblem. Weil zwischen beiden Prozessen, dem der Rationalisierung und dem der Kulturalisierung, ein Zusammenhang besteht, ist es mitnichten so, dass der eine den anderen ablöst. Vielmehr baut die Dominanz der Kulturalisierung auf der Hintergrundstruktur der Rationalisierung auf. Für die Darstellung des Argumentes bedarf es nicht einer detaillierten Erörterung der einzelnen Analysen. Für Reckwitz untermauern diese die Feststellung, dass die Übersättigung der klassischen Massenkultur und des Kapitalismus eine neue Form von Gütern und damit Wertzuschreibungen hervorbringen musste. Das Ästhetische ist auch hier nicht die Antithese oder das autonome Feld der Beurteilung, sondern in das System inkludiert: »Zusammen institutionalisieren der Kulturkapitalismus und die digitalen Computernetzwerke die Singularitäten in einer sehr spezifischen Konstellation, nämlich als kulturelle Singularitätsmärkte.« (Reckwitz 2018: 106) Die metaphorischen und begrifflichen Erweiterungen, welcher sich Reckwitz gern und manchmal zu viel ergibt, lauten dann noch »Sichtbarkeits-, Valorisierungs- und Affizierungsmärkte« sowie »Attraktivitätsmärkte« (ebd.: 107). Auf diesen Märkten wird folgend um Aufmerksamkeit, Einzigartigkeit und Erregung gerungen. Der Ästhetisierungsprozess kann zwar auf der Beschreibungsebene mit den Beschreibungen zu dessen Reflexionspotential gleichgesetzt werden, mutiert aber zum Problem. Weil Aufmerksamkeit, oder in Reckwitz' Worten: »Singularität«, zum Selbstzweck wird, geschieht die Veränderung der Wahrnehmung nicht um des Ausgegrenzten Willen. Die Folge ist nicht ein Interesse an diesem, eine so gedachte Solidarisierung, sondern *Polarisierung*, die sich auf alle Ebenen, die der Güter, der Arbeitsverhältnisse, der Klassen und Lebensstile, der sozialen Räume sowie der Politik bezieht (vgl. ebd.: 108-110). Die Polarisierungen sind nicht nur radikaldemokratische Politisierung, sondern von Ausgrenzung, Oberflächlichkeit und

39 Reckwitz unterscheidet folgende Qualitäten: ästhetische, narrativ-hermeneutische, ethische, gestalterische und ludische Qualität. (Vgl. Reckwitz 2018: 87-93).

fehlender Anerkennung durchzogen. Differenz wird nicht zum Anker für Toleranz, sondern von Ablehnung.

Wenn eingangs vom ökonomischen Motiv gesprochen wurde, dann zeigt sich im Nachgang, welchen Gewinn dieser Sichtwechsel hatte. Informiert durch marxistische Lektüre wird deutlich, dass das Phänomen des Aufbrechens oder der ästhetischen Anschauung in gesamtgesellschaftliche Strukturen eingebettet ist. Der so stattgefundene Wechsel von der Mikroebene, den individuellen Reflexionspotentialen, zur Makroebene, soll heißen, zur kapitalistischen Logik und der aus ihr folgenden Vergesellschaftung, verdeutlicht die Grenzen der Ästhetisierung des Politischen. Denn unabhängig davon, für wie standhaft Kapitalismuskritik gehalten wird, offenbart sich, dass der in der Erkenntniskritik verankerte Bruch mit dem Sichtbaren, die Sensibilität für das Ausgeschlossene, selbst kein Äußeres der Gesellschaft ist und im Extremfall deren Modus ausmachen kann. Insofern ist eine Radikalisierung Benjamins nachzuvollziehen, in der der Ausstellungswert allgemein, die gesamte Realität kulturalisiert worden ist. Der Gewinn dieser These ist gleichzeitig ihr Verlust. Zwar können zeitdiagnostisch Reproduktion und Wertzuschreibung als letzte Modi identifiziert werden, jedoch zum Preis fehlender Differenzierung, weil nicht mehr zwischen unterschiedlichen Wertformen sowie der Möglichkeit, dass das Reproduzierte selbst mit Aura belegt ist, unterschieden werden kann (vgl. Bredekamp 1992: 136).

Analog zu den im vorherigen Abschnitt diskutierten vier Schlussfolgerungen kann auf diese in neuer Form Bezug genommen werden. *Erstens*, Kontingenzsinn kann weiterhin als ästhetische Erfahrung begriffen werden, welche aber nicht nur auf andere Themenfelder wie Ökonomie und Politik als Korrektiv wirkt, sondern auch von diesen genutzt werden kann. *Zweitens*, die so umschriebene Erfahrung von Vielfältigkeit durch Aufbrechen des Gewohnten kann Erfahrung nicht nur vertiefen, sondern auch oberflächlich machen, soll heißen, auf Aufmerksamkeit und Erregung reduzieren. *Drittens*, das damit verbundene Bewusstsein von Freiheit ist eine abgeschnittene Freiheit, weil sie nur in ihrer Darstellung besteht, aber nicht in dem Bewusstsein der Notwendigkeit einer defizitären Entscheidung. Und noch radikaler, die Freiheit ist dann nur scheinbare Freiheit, weil die »Erlebniswelten« von der Qual der Freiheit ablenken. Durch schnelle Euphorie wird Unsicherheit betäubt. *Viertens*, geht damit der moralisch erhoffte Gewinn verloren. Im Anschluss an den Begriff der Betäubung spricht Welsch von »Anästhetisierung« (Welsch 1996: 130), einem Prozess, in dem das Erlebnis zum Steuerungselement wird. Der öffentliche Diskurs dient dann nur zur »manipulativen Durchsetzung von Sichtweisen« (Düwell 2000: 302). Bauman spricht deshalb passend von »ästhetischer Nähe« und »ästhetischen Gemeinschaften« (Bauman 2016c: 370), in denen nur das gemeinsame Erleben verbindet. Die damit verbundene Polarisierung stellt zwar Differenzen da und macht sie bewusst, aber entweder nur als Mittel der Erregung oder als notwendige Negation.[40] Wir haben es hier also immer noch mit Solidarisierungs-

40 Dazu auch Düwell: »In der radikalen Negation anderer Lebensbezüge wird versucht, eine ästhetische Totalität zu erzeugen.« (Düwell 2000: 291) Später spricht er auch von »eindimensionaler Verwirklichung« (ebd.: 302).

und Politisierungseffekten zu tun, allerdings als bloße Euphorie ohne den erwünschten reflexiven Charakter. Benjamin, Jameson als auch Reckwitz stellen in besonderer Weise die Doppeldeutigkeit des emanzipatorischen Projektes heraus, denn die »schwer aufzulösende Ambivalenz besteht wohl darin, dass der kompetente Betrachter dieses Geschehens durchaus in der Lage ist, das ›Richtige‹ für sich herauszusuchen, während der inkompetente Konsument hilflos der ›psycho-technischen Behandlung‹ durch die Medien ausgeliefert ist« (Zima 2016: 222). Die Begriffswahl hat Zima von Adorno übernommen.

7.2.3 Die Wiederverzauberung der Welt

Erneut gilt zu zeigen, dass die Entwicklungen der Gegenwart Anlass geben, den normativen Wert von Ästhetisierungsprozessen infrage zu stellen. Wurde unter 7.1 das Phänomen des Populismus aufgegriffen, soll folgend auf den aktuellen Diskurs zur »Ästhetisierung des Politischen« Bezug genommen werden.

Offensichtlich ist zunächst, dass nicht alle die negative Einschätzung von Ästhetisierungsprozessen teilen. Nicht nur die in Teil II untersuchten Autoren, auch in aktuellen Rezeptionen finden sich immer wieder Hinweise auf die Freiheits- und Egalitätsdimension des Ästhetischen, beispielsweise in der Arbeit von Green *The Eyes of the People* (2010) oder Maases *Die Schönheiten des Populären. Ästhetische Erfahrung der Gegenwart* (2008). Im Zentrum der Bewertung stehen der egalitäre Anspruch des ästhetischen Paradigmas und die damit verbundene Möglichkeit der Inklusion. Bisweilen wird Kunst zum symbolischen Ausdruck der Demokratie durch ihre symbolische Kraft der Freiheit (vgl. Rauterberg 2015: 71). Beispielhaft dafür sind das Selbstverständnis des »aggressiven Humanismus« und die Aktionen des *Zentrums für politische Schönheit*, einer Künstlergruppe, die unter anderem Probleme der Migrationspolitik Europas oder des Rechtspopulismus anhand künstlerischer Aktionen visualisierte. Hier wird das Ästhetische als Korrektiv- und Reflexionsmedium inszeniert.

Dennoch sind besonders im ökonomischen Bereich die Kritiken geblieben und die erwähnten Klassiker der Kritik[41] für den Spätkapitalismus aktualisiert worden. Es ist deshalb hilfreich, mit Beispielen aus diesem Bereich zu beginnen (i) und diese dann als nicht nur ökonomische, sondern auch gesellschaftstheoretische Kritiken auf den Bereich des Politischen zu übertragen (ii). Vorgegangen wird in drei Schritten: Erstens wird die Veränderung der Funktionslogik dargestellt, zweitens die Auswirkungen dieser auf die Produktion selbst und drittens der moralische Verlust trotz ästhetischen Freiheitspotentials. Wichtig ist zu betonen, dass es bei der Darstellung der Veränderungen nicht um eine grundsätzliche Ablehnung des ästhetischen Potentials, sondern um den Hinweis auf die inhärenten Aporien gehen soll.

(i) *Erstens*, mit der *Funktionslogik* des Verhältnisses von Ästhetik und Ökonomie beginnend, kann in Anschluss an Welschs Idee einer »Oberflächenästhetisierung« die These

41 Zu nennen sind W. Haugs *Warenästhetik* (Haug 2010), G. Debords *Gesellschaft des Spektakels* (Debord/Raspaud 2013) oder Jamesons *Theorie der Postmoderne*.

einer umfassenden Umgestaltung des Realen wiederaufgegriffen werden. Welsch zeigte, wie nach der Erfüllung der maßgeblichen Bedürfnisse in den westlichen Gesellschaften zum Ende des 20. Jahrhunderts der Prozess der Verschönerung, des Schaffens von Erlebnisräumen, Erlebnisrestaurants, Einkaufzentren und Erlebnis-Bahnhöfen folgte, indem die Dinge des öffentlichen Raumes und des Konsums mit Unterhaltungswert ausgestattet wurden. Für Welsch werden diese Entwicklungen offensichtlich in dem Fokus auf das Aussehen eines Produktes und des mit diesem Aussehen transportierten Lifestyles. Während sich die Zigarettenindustrie schon früh mit rauchenden Cowboys dem Bild der Freiheit verschrieb, sind mittlerweile Smoothie, Smartphone und Windelverpackungen ästhetisch aufgeladen. Die These einer »Vertauschung von Ware und Verpackung, Sein und Schein, Hardware und Software« (Welsch 1996: 13) gehörte bereits zu Haugs Kerndiagnosen der »Warenästhetik« in den 1970er Jahren; eine Ästhetik, die insbesondere dazu gemacht ist, Bedürfnisse zu spiegeln und damit erfolgreich zum Konsum anzuregen. Jener Prozess hat sich seit diesen Jahren radikalisiert, sodass bis auf die aktuell stärker werdenden und politisch zum Teil gesteuerten Gegenkampagnen in den 2000er Jahren kaum noch unverpackte Artikel zu finden sind (vgl. Haug 2010: 219).

Haugs Neuauflage der Warenästhetik ist für die bereits herausgestellte Annahme einer oberflächlichen Reduzierung auf Aufmerksamkeit besonders geeignet, weil er sich auf die unterschiedlichen Beispiele und Settings der Werbung fokussiert. Ziel von Werbung ist, auf das Kaufverhalten Einfluss zu nehmen und es zu fördern. Dahinter liegt natürlich kein Zwang. Aber es ist auch nicht zu leugnen, dass sich genau jene Branche, unter anderem gestützt von Wissenschaftler:innen, jener Mechanismen bedient, die besonders effektiv Aufmerksamkeit erzeugen und in diesem Sinne auch manipulieren. In der Werbung wird das eigentliche Produkt zweitrangig und es geht vielmehr um die Momente, die das Produkt attraktiv machen. Allein die Fernsehwerbung bietet eine Unmenge an Beispielen, ob die Verwandlung eines Autos in eine Raubkatze oder der besondere Klang beim Biss auf Bahlsenkekse, da hierbei nicht nur das Auto oder der Keks, sondern darüber hinaus ein Lebensgefühl vermittelt werden soll. Ziel ist es, einen Wiedererkennungswert oder, wie Reckwitz es nennt, Singularisierung zu schaffen. Werbung vollzieht in diesem Sinne einen Verwandlungsprozess, weil sie oft banalen Dingen durch Einbettung in Narrationen, spezifische Kontexte oder besondere Herstellungstechniken Originalität verleiht. Dazu zählt auch die Entwicklung einer eigenen Marke oder »corporate identity«, die möglichst so gestaltet ist, dass immer Wiedererkennungswert besteht. Apple, Coca Cola oder Adidas sind einige der Bekanntesten solcher Marken. Oft ist die Darstellung gestützt durch die Präsentation von Prominenten, die durch eine Ethik des Erfolges Vertrauen schaffen sollen.

Auffällig ist diesbezüglich die Entwicklung eigener Branchen, die sich hauptsächlich der Frage der Darstellung, professioneller ausgedrückt, den Inhalten der Marktforschung widmen. Reckwitz spricht deshalb von der Dominanz der »creative economy«, die als »Industrie die Architektur, die Werbung, die Kunst, das Kunsthandwerk, die Musik, Film und Video, das Design, die Mode, die darstellenden Künste, Computerspiele, Softwareentwicklung und Computerdienste, schließlich Medien aller Art, ob Print, Hörfunk, Fernsehen oder Online« (Reckwitz 2018: 115) umfassen. Zentral mitverantwortlich für diese Entwicklung sind die Entstehung des Internets und die dadurch bereitste-

hende Infrastruktur. Gerade hier zeigt sich über die Auswertung der Nutzerdaten eine neue Qualität der Rationalisierung des Verkaufsprozesses und damit auch ein gesteigerter Zugriff auf den Kunden, egal ob es sich um die Website eines Unternehmens oder Social Media handelt. Anhand nicht zu komplexer Analysetools lässt sich relativ einfach feststellen, welche Hebel zu bedienen oder welche Platzierungen zu verändern sind, um höhere Zugriffsraten zu erreichen. Marketing und E-Commerce-Abteilungen nehmen mittlerweile einen beachtlichen Anteil der Struktur von Unternehmen ein, weil sie als Motor der Gewinngenerierung begriffen werden.[42] Gefeilt wird besonders an der Ästhetik und dem Auftritt der Produkte, nicht mehr nur über Verpackung und Ausstaffierung des Verkaufsladens, sondern vor allem über die Webpräsenz.

Zweitens, rückt die Frage der Darstellung in den Mittelpunkt, hat dies natürlich auch Auswirkungen auf die Art und Weise der *Entstehung von Produkten*. Die Kulturalisierung der Güter in Verbindung mit ihrer ästhetischen Ausstaffierung beschreibt, wie sie über den zweckrationalen Wert einen Eigenwert erhalten. Die Entstehung des Designs, als Produktgestaltung, rückte in ihren Ursprüngen den Eigenwert der Produkte über einen eigenen Stil oder eine eigene Geschichte in den Mittelpunkt, weil »der ungeheure ökonomische Druck, immer neue Schübe immer neuer Waren (von der Kleidung bis zum Flugzeug) mit steigenden Absatzraten zu produzieren […], den ästhetischen Innovationen und Experimenten eine immer wichtiger werdende ›strukturelle‹ Aufgabe und Funktion zuwies« (vgl. Reckwitz/Prinz/Schäfer 2015: 339). Als Standardbeispiel dient oft die Entwicklung des Fahrzeugmodells SUV, welchem der Erfolg der letzten Jahre deshalb zugeschrieben wird, weil die Form Freiheit außerhalb der Straße vermittelt und gleichzeitig die alleinige Größe des Gefährtes und Sitzhöhe ein Gefühl von Dominanz und Sicherheit transportiert. Die anfangs tatsächlich noch vorhandenen Funktionen wurden jedoch vielfach auf ihre Optik reduziert. Solche Beispiele des Fokus auf Form und Aussehen lassen sich auf alle Bereiche ausdehnen. Selbst in der Lebensmittelindustrie, beispielsweise durch die Zugabe von Farbstoffen zum Hühner- oder Lachsfutter, wird die ästhetische Darstellung des Eigelbs oder des Lachsfleisches beeinflusst (vgl. Haug 2010: 228).

Was die Beispiele zeigen, ist, dass hervorstechendes Aussehen und somit Aufmerksamkeit nicht mit besonders erzeugter Reflexivität einhergehen muss. So gilt schon wie bei Benjamin, dass zwar die Herstellung sich an den Bedürfnissen der Masse orientiert, diese Bedürfnisse zugleich aber gezielt gesteuert und vereinheitlicht werden können. Radikalisiert wurde von einer Abkehr vom Funktionellen und einer Zuwendung zum Kulturellen gesprochen: »Die funktionalen Güter werden profanisiert, während die kulturellen Güter Wert beanspruchen und Faszinationskraft ausüben.« (Reckwitz 2018: 124) Diese Form der Wiederverzauberung ermöglicht Attraktivität und Erfolg auf dem Markt über den begrenzten Nutzen hinaus. Gernot Böhme spricht deshalb vom »ästhetischen Kapitalismus«, welcher über die Steigerung des Konsums den Endverbraucher in den Mittelpunkt stellt. Erneut ist es für ihn der Aufstieg des Lustprinzips, welcher nach der Abdeckung der Grundversorgung nicht ein Reich der Freiheit, son-

42 Laut Aussage des Bundesverbandes des deutschen Versandhandels hat die Branche allein von 2011 bis 2012 ein Wachstum von 5,9 auf 27,6 Milliarden errungen.

dern eine Möglichkeit ständigen Wachstums generiert.[43] Hier geht es nicht mehr nur darum, immer neue Bedürfnisse zu wecken, sondern Begehrnisse zu erzeugen:

> Während Bedürfnisse im engeren Sinn dadurch, dass man ihnen entspricht, befriedigt werden, so werden Begehrnisse, dadurch, dass man ihnen entspricht, gesteigert. So wird der Durst gelöscht, wenn man trinkt, doch das Begehren berühmt zu sein, gesehen zu werden, sich auszustatten wird dadurch gesteigert, dass man ihm entspricht. (Böhme 2016: 74)

Die Folge ist, was er Fokus auf den »Inszenierungswert« (Böhme 2016: 89) nennt.

Wie Inszenierung und damit eine erneute Verzauberung vonstatten geht, lässt sich noch konkretisieren. Um Inszenierungs- und Ausstellungswert zu besitzen, muss Besonderheit erzeugt werden. Böhme verwendet das Beispiel der VW-Fabrik, die sogenannte »gläserne Manufaktur« in Dresden. In dieser Fabrik ist die Herstellung zu einem Erlebnis mit eigener Gastronomie geworden und wird mit dem äußeren Anschein nach sauberen Produktionsprozess präsentiert: »Das Fließband auf Parkett, die Arbeiter im weißen Anzug und mit Handschuhen, lautlose Roboterwagen gleiten umher, die Teile zu bringen, aus denen der Phaeton zusammengebaut wird, Handarbeit.« (Böhme 2016: 106) Die eigentliche Produktion findet jedoch abseits statt, im Werk wird nur »schön« zusammengebaut und eindrucksvoll verkauft. Im Prozess der Kulturalisierung wird der Nutzen durch Authentizität und den Anschein von Kreativität ersetzt, Prozesse, die maßgeblich mit affektiver Aufladung arbeiten. Entscheidend ist, dass es nicht nur um den substantiellen Gehalt als vielmehr um den performativen Charakter der Dinge geht.[44] Das zeigt sich schon daran, dass das Authentische im Kulturellen und damit Künstlichem zu finden eine Paradoxie darstellt (vgl. Reckwitz 2018: 138-145).

Drittens, das Subversive der Kunst[45] oder des Kulturellen zählt somit nicht wegen seiner kritischen Qualität, sondern wegen seiner Form der Aufmerksamkeit. Die Folge dieser Logik ist die Entstehung neuer Märkte, die nach Reckwitz unter dem Modus der Überproduktion sowie Aufmerksamkeit laufen; Überproduktion, weil es im unbegrenzten Maße möglich ist neue (kulturelle) Werte zu schaffen und weil deren Wert auch

---

43 Böhme schreibt auch: »Menschen sind auch im Überfluss nicht zufrieden« (ebd. S. 73).

44 Das heißt nicht, dass der performative Charakter den substantiellen Gehalt völlig ersetzt. Er ist nicht autark, sondern nur autonom, spricht immer noch an ein materielles Substrat gebunden.

45 Die Vereinnahmung und Adaption des Ästhetischen für Marketing gilt nicht zuletzt für die Kunst selbst. In seinem Buch *Die Kunst und das gute Leben* liefert Heino Rauterberg auf ca. 70 Seiten eine Unmenge an Beispielen wie sowohl Künstler:innen, Sammler:innen als auch Museen dem Diktum der Aufmerksamkeit im Sinne der Gewinnmaximierung folgen. Er geht davon aus, dass mittlerweile 80 % der Kunstwerke durch ihren Auftraggeber beeinflusst sind und somit ihr autonomes Potential als auch ihre Korrekturfunktion einbüßen; ein Potential, welches sie erst durch den Markt erhalten haben. Ganz im Gegenteil, der subversive Akt ist gerade das ökonomische Potential, wenn, wie er anführt, beispielsweise Künstler Rirkrit Tiravaniji 2005 auf der Art Basel den Stand der Galerie zumauerte und mit dem marxistischen Kampfspruch versah »Ne travaillez jamais« und damit besonderes Interesse an seiner Galerie schuf (vgl. Rauterberg 2015: 73) oder wenn der größte private Galerist Europas Bernard Arnault in seinem privaten Museum feministische Kritik als auch Kritik an der Migrationspolitik in Form eines Schmetterlings aus Luis Vuitton-Taschen darstellen lässt und die Ausstellung selbst im Verkaufsraum eben jener Taschen mündet. (Vgl. ebd.: 106)

nicht im Vorhinein bestimmt werden kann.[46] Aufmerksamkeit, weil all jene Güter im immer stärkeren Maße um die Aufmerksamkeit des Publikums ringen und damit polarisierend wirken (vgl. Reckwitz 2018: 147-160). *Folgend wird im Modell des Ökonomischen der Eigenwert des Ästhetischen aporetisch*. Prestige, Unterhaltung, Erlebnis, Inszenierung rücken in den Vordergrund und verändern damit auch den Erfahrungsraum des Menschen in diesen Gesellschaften. Ästhetisierung ist deshalb nicht nur ein ökonomisches, sondern ein gesamtgesellschaftliches Phänomen, welches sich genauso im Lifestyle, der Lebenswelt und eben auch im Politischen niederschlägt.

(ii) Von der »Ästhetisierung des Politischen« zu sprechen, unterliegt im Gegensatz zu den in den letzten Jahren in großer Menge hinzugekommenen Untersuchungen zum Populismus keinem einheitlichen Framework. Entweder wird auf die Aussagen Benjamins Bezug genommen oder es finden sich vereinzelte Aufsätze, wie der von Christina Kast, die auf den Zusammenhang von Medien und Politik fokussieren (vgl. Kast 2018). Letztgenannter soll gemeinsam mit den schon dargelegten Beispielbereichen des Ökonomischen als Grundlage dienen.

Erstens und der Frage der *Funktionslogik* folgend, kann parallel zu den bisherigen Beschreibungen und Beispielen, genau wie im Ökomischen eine Hinwendung zum Konsumenten, auch im Politischen eine Hinwendung zum Bürger diagnostiziert werden. Die eingangs angeführten positiven Bewertungen nehmen jene Entwicklung zum Anlass, sie als Demokratisierungsprozess zu beschreiben. Der demokratische Zugewinn besteht in der notwendigen Urteilskraft der Zuschauer:innen als Bürger:innen sowie in dem Gleichheits- und Freiheitsanspruch einer nicht an Wahrheit, sondern am »Geschmack« orientierten Urteilsform, die die kompetente Urteilsfähigkeit egalisiert. Das Internet bietet folglich einen enthierarchisierten Zugang zu Informationen als auch deren Präsentation. Bereits seit dem »arabischen Frühling«, begonnen im Dezember 2010, und erneut populär 2019 durch den Einfluss eines Videos von YouTuber Rezo mit dem Titel »Die Zerstörung der CDU« (Rezo 2019) wurde die gesteigerte Kraft der Zivilgesellschaft als positiv betont, wenn auch nur mit der Möglichkeit von Agenda Setting. Green spricht zudem von einem Moment der Offenheit und Aufrichtigkeit als weiterem demokratisierenden Maßstab (vgl. Green 2010). Nun hat sich bereits im Prozess des Ökonomischen gezeigt, dass kein linearer Prozess der Mitbestimmung von unten vorliegt, sondern dass die Darstellung wiederum das Interesse der Bürger:innen prägt.

Zweitens verändert sich folgend auch das *Produkt Politik*. Genauso wie es möglich ist, für Produkte Interesse zu erzeugen und Bedürfnisse zu triggern, funktioniert dies auch für politische Programme. Dabei wird offensichtlich, dass bestimmte Themen und Formate effektiver wirken als andere. Eine kürzlich erschienene Studie der K.-A.-Stiftung zum Social-Media-Verhalten deutscher Parteien zeigte, dass Themen, die Bedrohung suggerieren, sei es Migrationspolitik und Identitätspolitik oder der Klimawandel, am meisten Reaktionen hervorriefen und damit wiederum zum dominanten Thema der

46 An dieser Darstellung lässt sich kritisieren, dass Reckwitz ästhetischen Wert und ökonomischen Wert gleichsetzt. Eigentlich jedoch wird der immer noch vorhandene ökonomische Wert nur maßgeblich durch den ästhetischen Wert bestimmt.

Diskurse wurden. Die Arbeit mit Affekten ist ein zentraler Bestandteil der Aufmerksamkeitsgenerierung. Es sind insbesondere die als populistisch bezeichneten Parteien (die AfD nimmt laut Studie 43 % des Onlineengagement auf sich (vgl. Pokorny 2019)), die sich dieser Mechanismen bedienen. Nach der diagnostizierten und kritisierten Tendenz zur Mitte und damit Uneindeutigkeit der sogenannten »Altpartein« (CDU, SPD) findet erneut Markenbildung statt, indem Parteien auf wenige Kernthemen zugeschnitten werden (AfD gegen Migration; Grüne für Klimapolitik), die die Wahlentscheidung bestimmen (vgl. Haug 2010: 241). Haug sieht in der Ausdehnung der Markenform auf die Politik deshalb eine Gefahr für die Demokratie, weil die »Reduktion von Parteienkonkurrenz auf eine Abart der Markenkonkurrenz den Wahlkampf entpolitisiert, die Wähler infantilisiert und damit den politischen Kern der Demokratie zerstört« (ebd.). Unter Medialisierung des Politischen wird folglich der Prozess verstanden, bei dem die Politik die Logik der Medien, soll heißen, das Zuschneiden ihres Formates auf den Nachrichtenwert und Aufmerksamkeit, übernimmt.[47] Die grundlegende These lautet, dass unter dem *Fokus auf den Inszenierungswert* der eigentlichen Komplexität von politischen Prozessen und der Notwendigkeit von Kompromissen innerhalb des demokratischen Verfahrens nicht Gerechtigkeit widerfahren kann.

Der Diskurs über »Fakenews« der letzten Jahre radikalisiert die These sogar, weil der Inhalt völlig zugunsten der Darstellung und *aufmerksamkeitsökonomischen Effizienz* zurücktritt. Es sind explizit Lügen, oft verbunden mit Verschwörungstheorien, die als Mittel eingesetzt werden, weil es sich »machtpolitisch oder wirtschaftlich lohnt, durch Falschmeldungen Aufmerksamkeit zu erzielen« (Russ-Mohl 2019). Entscheidende Rolle kommt, ganz im Sinne Benjamins, den mittlerweile nicht mehr so neuen Informationstechniken zu.[48] Facebook, YouTube und andere Plattformen und Suchmaschinen sortieren nach erreichten Klicks und gezielt zugeschnittenen Werbebotschaften. Damit gehen alle Kontrollkriterien des klassischen Journalismus verloren und zudem zeigen die Analysen zu Phänomenen wie Filterbubbles eine Homogenitäts- und Bestätigungsökonomie, weil die Algorithmen zum Großteil nur angenehme, in das Weltbild passende Positionen sichtbar machen[49] (vgl. beispielhaft Studie von Flaxman/Goel/Rao 2016). Ein Fall aus Sachsen zeigt, wie im Internet der Mord an einer Frau zur brutalen Tat eines Flüchtlings wurde, welcher dann in einschlägigen Netzwerken auch von Politiker:innen geteilt und als Vertuschungsaktion von Staat, Presse und Polizei dargestellt wurde. Weder das Opfer noch der Täter hatten etwas mit Flüchtlingen zu tun. Allein die Aufmachung und Sprache, soll heißen, das Schreiben in Großbuchstaben oder Schlagworte wie »Frauenalltag in Merkel-BRD« und »geschlachtet« zeigen den Fokus auf Aufmerksamkeit. (vgl. Urschiger 2020) Der Erfindungsreichtum kennt dabei oft

47 Inszenierung ist sicherlich kein neues Phänomen, wie Wahlplakate mit Sprüchen im Modus von »BILD« schon in den 90ern zeigen. Aber nicht nur der Inhalt, auch die Formensprache, wie die auf Christian Lindner zugeschnittenen und in Form einer Modewerbung präsentierten Plakate von 2017 zeigen, wird angepasst.

48 Ausführliche Beispiele finden sich in Julia Ebners Buch *Radikalisierungsmaschinen.* Als Extremismusforscherin verweist sie auf den Zusammenhang von moderner Kommunikationstechnik und dem Erstarken des Extremismus (vgl. Ebner 2019).

49 Die Echokammertheorie gilt als umstritten (vgl. Staab/Thiel 2021).

keine Grenzen, besonders im amerikanischen Wahlkampf, in dem die Botschaft zirkulierte, Hillary Clinton betreibe einen Kinderpornoring (vgl. Rehfeld 2016).

Wie zu sehen war, ist der Fokus auf *Inszenierung* und *aufmerksamkeitsökonomische Effizienz* nicht nur ein zufälliges Outcome, sondern mit der Gefahr der *strategischen Nutzung* verbunden. Das sollen zwei extremen Beispielen verdeutlichen. Die rechte Trollfabrik »Reconquista Germanica« speiste über eine relativ geringe Anzahl an Mitgliedern Hasskommentare in soziale Netzwerke ein, um das Bild und die Stimmung in der Öffentlichkeit zu beeinflussen. So wurde vor dem Kanzlerduell 2017 der Tweed #Verräterduell zu einem der Top-Themen, hervorgerufen durch nicht mehr als 388 Twitter-Accounts. (vgl. Reuter/Biselli 2018) Sogenannte Troll-Fabriken, wie investigative Untersuchungen vermuten lassen, auch gestützt von staatlicher Seite, wie im Falle Russlands, haben damit die Möglichkeit einer Verschiebung des öffentlichen Diskurses (vgl. Ebner 2019: 106). Noch auffälliger und professioneller wird das Problem im Skandal um »Cambridge analytica«. Wie es als nachgewiesen gilt, stützte sich Donald Trumps Wahlkampf auf Daten von ca. 87 Millionen Facebook-Profilen, die über die App eines Drittanbieters abgezogen wurden. Über sogenanntes Microtargeting wurden die Daten eingesetzt, um das Nutzungserlebnis im Sinne einer Wahlentscheidung für Trump zu beeinflussen. Dafür wurden 32 psychologische Profile erstellt, denen dann sowohl online als auch im Haustürwahlkampf die Themen und Gespräche angepasst wurden. Gezielt ließen sich so »Negativinformationen über Hillary Clinton an Frauen und People of Color« (Dachwitz/Rudl/Rebiger 2018) ausspielen.[50] Ähnlich wie im Bezug zum Design findet eine Umgestaltung des Produktes Politik statt.

Drittens, für die strategische Nutzung von Inszenierung und Aufmerksamkeitsökonomie verwendet Thomas Meyer den Begriff der *Mediokratie*, weil die Politik durch die Medien kolonisiert werde und deren Funktionslogik übernimmt. Zwei Mechanismen sind für ihn prägend: zum einen Selektion als Auswahlverfahren und Reduktion von Themen, zum anderen Inszenierung als den Modus der Darstellung. Als Beispiel dienen unter anderem Trumps Wahlkampagnen, die eher als Show verstanden werden, wegen ihrer Mischung aus populistischen Attacken und großen Versprechungen bis zur Rhetorik eines Entertainers. Im Kern, so Meyer, ist die Mediokratie »unterhaltsam, dramatisierend, personalisiert« (Meyer 2002: 7) und mündet in Event-Politik, symbolische Scheinpolitik und Image-Politik, die eine Art Ideologieersatz bilden. (vgl. ebd.: 12ff.) Auch er stimmt dem Aspekt der Wiederverzauberung zu, weil Begeisterung, Enthusiasmus, der Bezug zur Sinnlichkeit sowie das Aufgehen im Symbolischen dem mythischen Bewusstsein Nährboden geben. Das Paradoxe ist, dass auf der Metaebene die Wiederverzauberung nicht wieder ein Schritt zurück ist, sondern Ergebnis eines Rationalisierungsprozesses, soll heißen, der in Teil I und II immer wieder beschriebenen Erkenntniskritik als Anerkennung der Grenzen menschlichen Bewusstseins und der ontologischen Struktur der Welt. Entscheidend an dieser Stelle ist, welche Folgen Meyer für diese Wandlung abzeichnet. Bedürfnisabfrage und Inszenierung ersetzten den längeren und komplizierteren diskursiven Prozess, »obgleich doch alle wissen, dass die rasch geäußerte Meinung der Befragten vor dem gründlicheren öffentlichen Gespräch

50 Die Darstellung und Analyse von »Reconquista Germanica« und »Cambridge analytica« wurden als Vorstudie bereits in ähnlicher Form veröffentlicht in (Ramin 2021c).

ihrerseits oft nicht viel mehr sein kann als das Echo der Medieninszenierung bei ihren flüchtigen Konsumenten« (ebd.: 13). Es gehe dabei, so Meyer weiter, »keineswegs nur um eine veränderte Qualität der Öffentlichkeit, sondern um Umschichtungen im Politischen selbst, nämlich die Aufwertung der ästhetischen Darstellungsgesetze gegenüber der Ethik der Herstellung in dessen Gesamtgefüge« (Meyer 2012: 52). Beschrieben wird eine »*Entleerung und Entsachlichung des Politischen* [Hervorhebung Autor]« (Kast 2018). Dann wird auffällig, dass sich das schnelle und direkte Erleben von dem reflexiven Moment distanziert. Das gilt für beide Seiten. Während die Politik oder konkret: der/die Politiker:in sich am Publikum orientiert und folglich den politischen Prozess in bloße Meinungsaufnahme verwandelt, orientiert sich der/die Zuschauer:in am Inszenierungswert des/r politisch Präsentierten. Die Folge ist Vereinheitlichung und Verlust der Differenz.

Gleichzeitig findet sich auch in der Politik eine Dominanz kultureller Kategorien, von Identitätspolitik bis zum »kulturellen Rassismus«[51] oder einem »Europa der Völker«, in dem es die Reinheit der Kulturen zu bewahren gilt. Dieser Fokus auf Differenz führt aber nicht zur postmodernen Sensibilität für die Situation des Anderen, sondern ist aufgrund seiner Eigenschaften des Affektiven sowie Subjektiven polarisierend und radikalisierend. Bei der Entscheidung zwischen beispielsweise AfD und GRÜNEN geht es nicht nur um konkrete Politiken, sondern auch und verstärkt durch Markenbildung um Weltbilder. *Die ästhetische Differenz ist dann keine sensibilisierende, sondern polarisierende* (vgl. beispielhaft Studie von Delitz 2018). Durch die Reduzierung auf Aufmerksamkeit muss selbige immer wieder erzeugt werden und macht selbst den Wert aus. Insbesondere sind es Inszenierung und Tabubruch, die sich als Antimainstream und Bruch mit vorhandener oder eben nur empfundener Hegemonie konstituieren. Die im heutigen Populismus verankerte Ablehnung des Establishments, von »Political Correctness« oder eines »links-liberalen Mainstream« bestätigen dies. Das Anziehende ist der (Tabu-)Bruch oder die »konstante Infragestellung« selbst. Ihr kommt ästhetischer Wert zu und dieser Wert wird nicht durch den Inhalt bestimmt, der in dem Bruch vermittelt wird.

Die so beschriebene Ästhetisierung des Politischen verändert auch den Erfahrungsraum des Menschen. Gern wird dafür auf Platons Charakterisierung des Demokraten verwiesen. Platon ging davon aus, dass jedem Verfassungstyp ein typisches Personenbild zukommt, wobei dieses für die Demokratie zentral von Freiheit und Gleichheit gekennzeichnet ist. Die Übersteigerung beider Formen führe, so Platon, zum einen zu

---

51 Das Informations- und Dokumentationszentrum für Antirassismusarbeit e.V. definiert kulturellen Rassismus wie folgt: »Um gesellschaftlich-kulturellen Rassismus – auch als symbolischer Rassismus bezeichnet – handelt es sich auch, wenn Menschen unter Bezug auf eine rassistische Differenzordnung (siehe Rassifizierung und Othering) nicht als zugehörig, ›normal‹ oder ›wertvoll‹ mitgedacht und anerkannt werden. Wenn die Lebensrealitäten von rassistisch diskreditierbaren Menschen ausgeblendet werden und behauptet wird, jede:r könne durch eigene Leistung alles erreichen (Farbenblindheit). Dazu gehört also auch die Frage, wer implizit als Zielgruppe von Texten usw. – also als implizite Norm – mitgedacht wird. Symbolischer Rassismus hat also die Funktion, ›die Anderen‹ ›symbolisch aus der Familie der Nation, aus der Gemeinschaft auszuweisen.‹ Solche Denkweisen schlagen sich dann nieder in stereotypen Darstellungen z.B. in Medien, Werbung, Literatur, Theater, Schul- und Kinderbüchern.« (Informations- und Dokumentationszentrum für Antirassismusarbeit e.V.)

antisozialem Verhalten, welches bereits mit Baumans Kritik am Toleranzbegriff thematisiert wurde. Die Egalisierung der Urteilskraft lässt, weil epistemische Gleichheit eine Unterscheidung unmöglich macht, an die Stelle gemeinschaftlicher Normen »das je eigene subjektive Wollen [treten] – jeder will sich selbst das Maß sein; darin sind alle gleich, sodass jede Hierarchie zwischen den Lebensgestaltungen zerfällt« (Kast 2018). Die Orientierung am Wollen und am Erlebnis würde, so Haug radikal, Platon »nicht mehr, [wie er kritisch über die Demokratie äußerte,] vom ›Staat von Schweinen‹, sondern vom ›Staat von Konsumenten‹« (Haug 2010: 242) sprechen lassen.

Ästhetischer Kapitalismus und Mediokratie gleichen sich in ihrer Funktionslogik und Veränderung der Produkte und der Art, Politik zu praktizieren. Zwischen sowohl Darstellung von Produkten und Politik, Wesensänderung von Produkten und Politik als auch dem damit verbundenen Erfahrungsraum von Konsument:innen und Bürger:innen bestehen Parallelen. Der gewonnene Raum oder das gewonnene Bewusstsein an Freiheit münden nicht nur in Solidarität und Anerkenung, sondern sind auch Entleerung und Polarisierung des Politischen. Erneut kann beim Blickwechsel von der Mikro- zur Makroebene bezweifelt werden, ob viel vom reflexiven Potential des Ästhetischen übrigbleibt.

7.2.4 Selbstzweck des Ästhetischen

Die aus diesem Kapitel hervorgegangenen Erkenntnisse gleichen auf vielen Ebenen den Erkenntnissen aus dem vorherigen Kapitel. Auch hier sind in dem moralphilosophischen Wert des Ästhetischen und damit gleichzeitig des Politischen Aporien eingeschrieben, die an dem »therapeutischen Motiv« der Kontingenzeinsicht zweifeln lassen. Zwar ist mit dem ästhetischen »Urteil an sich« als auch mit den umfassenden Ästhetisierungprozessen des 20. Jahrhunderts ein Freiheitspotential verknüpft, jedoch ist dieses Potential nicht für sich allein und aus sich selbst heraus moralisch. Das Potential verschwindet umso mehr, je mehr das Ästhetische mit Erkenntnis, mit Politik und mit Kritik gleichgesetzt wird. Menke schreibt deshalb in *Kraft der Kunst*: »Die ubiquitäre Gegenwart der Kunst und die zentrale Bedeutung des Ästhetischen in der Gesellschaft gehen einher mit dem Verlust dessen, was ich ihre Kraft zu nennen vorschlage – mit dem Verlust der Kunst und des Ästhetischen als Kraft.« (Menke 2014: 11) Mit Reckwitz konkretisiert, richtet sich die Kritik

> »gegen die Kulturindustrie, den Unterhaltungskapitalismus, das bloße Repräsentationsstreben oder die Kommerzialisierung der Kultur. Wenn das Ästhetische die Höhen der Kunstwerke verlässt und sich in die Niederungen des Sozialen begibt, scheint es seinen Nimbus einzubüßen« (Reckwitz/Prinz/Schäfer 2015: 15).

Für die abschließende Darstellung des Verlustes der ästhetischen Korrektivfunktion wird zunächst das normative Potential der Ästhetisierungsprozesse im Sinne des Pradigmas postmoderner Sozialphilosophie zusammengefasst (i) und anschließend gezeigt, dass sich zwar von einem solidarischen und politisierenden Moment sprechen lässt (ii), jedoch analog zum Kapitel »Fazination des Könnens« auf vier Widersprüche zwischen Potential und Wirklichkeit verwiesen (iii).

(i) Zwei Ebenen der Verwirklichung von Freiheit im Ästhetischen waren auffällig: zum einen der Bezug zur »subjektiven Allgemeinheit« als ein Modus des freiwilligen Miteinanders, des Denkens aus der Perspektive des Anderen. Für Menke spiegelt sich in dieser Idee das Ideal der Autonomie der bürgerlichen Gesellschaft, weil eine subjektive Anerkennung allgemeiner Strukturen und Normen außerhalb von Zwang möglich wird. Im Prozess der Subjektivierung findet Aneignung statt. Diese Ebene kann als *solidarisches Moment* bezeichnet werden. Zum anderen führt die Ästhetisierung als Dekonstruktion des Metaphysischen, Natürlichen oder Notwendigen zur Ersetzung durch das Künstliche, Ästhetische oder das Kulturelle. Unter dem moralischen Gesichtspunkt geht damit ein Verständnis von Freiheit nach gerade ästhetischer Freiheit einher, welches sich sowohl in einem gesteigerten Verantwortungskonzept als auch in dem gesteigerten Bewusstsein eines Rechtes auf Veränderung niederschlägt. Der Intervention in das Normale kommt aus ästhetischer Perspektive ein Eigenwert zu. Auf dieser Ebene kann von einem *politisierenden Moment* gesprochen werden.

Mit Hinweisen auf damit verbundene Hoffnungen einer weiterführenden Demokratisierung durch Zunahme von Freiheit und Gleichheit wurde auf die demokratietheoretischen Implikationen verwiesen.[52] Das Motiv des Bewusstwerdens von Vielfältigkeit ist der mit Ästhetisierung artikulierte Gewinn: »Die postmoderne Ästhetik entspricht insofern der postmodernen Ethik, Erkenntnistheorie und Sozialphilosophie, als sie die Begriffslosigkeit, die Vielfalt und das Heterogene zur Grundlage hat.« (Zima 2016: 219) Der moralische Gehalt ist auch hier im Sinne eines gesteigerten individuellen Verantwortungsbewusstseins zu verstehen, dem Verlangen nach Inklusion, welches sich durch die Zunahme an politischer Teilnahme äußert und umgesetzt werden kann.

(ii) Jedoch, mit Menkes erwähnter Kritik als auch der von mir dargestellten Ästhetisierungsgeschichte muss der therapeutische Optimismus eingeschränkt werden. Dem bürgerlichen Autonomieideal und damit dem »solidarischen Moment« hält Menke vor, dass es dem Subjekt nur so scheint, als ob es von selbst und aus sich selbst zur Übereinstimmung mit dem Allgemeinen gekommen sei. Vielmehr unterliegen dieser Übereinstimmung Disziplinierungsmaßnahmen durch Übung, Prüfung und Erziehung, die am Ende den *Prozess der Disziplinierung* vergessen machen: »Indem die Ästhetik das Subjekt als Gewordenes oder genauer als Gemachtes beschreibt, wiederholt sie also nur die neue soziale Realität disziplinärer Herrschaft« (Menke 2014: 136).

Entscheidender für dieses Kapitel ist die Kritik an dem »politisierenden Moment« als Ästhetik des »gegenwärtigen nachdisziplinären Kapitalismus.« (Menke 2014: 139) Die Valorisierung des Kulturellen und die Kritik am Disziplinären führen zu noch offeneren

52 Bis heute wird dieser Gewinn mit ästhetischen Kategorien gerade als maßgebliche anthropologische Differenz identifiziert, auch wenn sich der radikaldemokratische Diskurs der Kategorie des Ästhetischen oft verweigert. Am auffälligsten sind sicher die Arbeiten Jacques Rancières und hier explizit die *Aufteilung des Sinnlichen*, wenn dort das Politische als Unterbrechung des Feldes des Sichtbaren und damit als Sichtbarmachen der Nichtgehörten und Nichtgesehenen, als Gleichheitsanspruch, gedacht wird. Ebenso findet sich regelmäßig der Verweis auf Foucaults Konzept der Lebenskunst.

und kreativeren Subjekten, die sich gerade durch die Möglichkeit der Veränderung definieren. Dieses Ideal als »Ausdruck unbegrenzter Flexibilität« (ebd.: 142) führt gleichzeitig zu einer gesteigerten Adaptivität oder *Anpassungsfähigkeit* an neue Umstände, welche ironischerweise genau der Logik des Spätkapitalismus entspricht. Gerade dieser ist, um sich aufrechtzuhalten, auf die Anpassung der Individuen und deren Bedürfnisse an immer neue Waren gebunden:[53]

> Es geht auch dem konsumistischen Geschmack nicht darum, die Dinge als sie selbst [...] zu erfassen, sondern die immer anspruchsvolleren Adapationsleistungen, die nachgerade paradoxen Selbsterschaffungsleistungen zu vollziehen, deren es unter sich beschleunigt verändernden Verhältnissen bedarf, um den Status eines brauchbaren Subjekts, also einer konsumierbaren Ware zu erlangen und sich zugleich die Illusion einer sich selbst verwirklichenden Identität zu erhalten. (Menke 2014: 146)

Als umfassende Kulturalisierung definiert, wird die Möglichkeit neuer Werterzeugung in das Unendliche gesteigert.

Dass es gerade die Kategorie des Ökonomischen ist, die die Aporien offensichtlich macht, ist nicht zufällig. Was auf individueller Ebene als Freiheitsversprechen wirkt und auch ist, ist auf der Makroebene sowohl in Ökonomie als auch Politik in strukturelle Funktionslogiken eingebunden, die sich nicht individuell beheben lassen, denn, so stellte schon Marx fest, mit der marktvermittelten Warenproduktion »entwickelt sich ein ganzer Kreis von den handelnden Personen unkontrollierbarer, gesellschaftlicher Naturzusammenhänge« (Marx/Engels 1990b: 126). Obwohl mit Benjamin, Jameson und Reckwitz Kritiken über eine Zeitspanne von hundert Jahren geschildert wurden, sind die Kernthesen doch analog zu verstehen. Radikalisiert haben sich allein die technischen Voraussetzungen und damit die Möglichkeiten einer anästhesierenden Ästhetisierung.[54]

---

53 Die Darstellung dieses Problems findet sich bereits bei Marx, womit diskutiert werden müsste, ob das gezeichnete Problem nicht nur dem Spätkapitalismus, sondern auch dem Kapitalismus eigen ist (vgl. Marx/Engels 1990a: 458-463).

54 Auch hier bestehen zwischen den Thesen der Autoren Verwandtschaftsbeziehung im Sinne wittgensteinscher Familienähnlichkeiten. Das gilt nicht nur für die Kritiken, sondern gerade für die in 7.1.1 aufgeführten Potentiale ästhetischer Erfahrung, die eine spezifischere Ausformulierung der Annahmen der Autoren aus Teil II präsentiert. Fairerweise gilt hinzuzufügen, dass sich aktuelle Diskurse zur Ästhetik als auch Bauman und Marchart der Probleme dieser Gleichsetzung bewusst sind. Insbesondere bei Bauman finden sich vor allem in Bezug auf Fragen der Ethik skeptische Äußerungen gegenüber der leeren Toleranz der Ästhetisierung als auch der daraus entstehenden Politik. Denn, »wie das moderne Abenteuer mit Ordnung und Transparenz stattdessen Undurchsichtigkeit und Ambivalenz brachte, so erzeugt postmoderne Toleranz Intoleranz« (Bauman 1995b: 355). Es ist nun nicht mehr der Staat, der als Unterdrücker auftaucht, sondern viel komplexer und schwieriger zu adressieren die spätkapitalistische Logik. Die Lösungen, die vorgeschlagen werden, nämlich Baumans Gewissen, bei Menke der Rückgriff auf Adornos Ästhetik eines Geschmackes, der sich gegen sich selbst richtet (der Geschmack wird gegen die Selbstgerechtigkeit seines Urteilens gewendet), Menkes »Urteilen im Bewusstsein der Aporie des Urteilens« (Menke 2014: 148) oder bei Welsch eine Ästhetisierung, die sich selbst kontrolliert (vgl. Welsch 1996: 129ff.), sind wenig elegant, denn im Prinzip sind sie nichts anderes als erneute Wiederholung des reflexiven Potentials ästhetischer Anschauung, nur auf einer noch tieferen, noch stärker reflektierten Ebene, ohne aber an der Qualität des eigentlichen Potentials zu rütteln. Es ist deshalb davon aus-

(iii) Verdeutlicht durch Beispiele der Gegenwart ließen sich die Aporien sowohl auf Seiten des Individuums als auch auf Seiten des Ökonomischen und Politischen feststellen. Dass erneut der Fokus auf mit Rechtspopulismus verbundene Themenfelder fiel, liegt an deren besonderer Anschaulichkeit. Wie die Autoren jedoch zeigten, sind die Kritiken gesamtgesellschaftliche Kritiken, auch wenn ein solches Vorgehen notwendigerweise auf Verallgemeinerungen angewiesen ist. Es kann auf vier Probleme rekurriert werden.

Erstens ist eine *Gleichsetzung des Ästhetischen mit dem Ethischen und Politischen* zu diagnostizieren. Das Ästhetische ist nicht auf das Feld der Kunst beschränkt, sondern als umfassende, ontologische Kategorie zu verstehen. Ermöglicht wird dies durch den Fokus auf die Funktion von Kontingenzeinsicht im reflexiven Moment, welche den Inhalt in den Hintergrund treten lässt. Es ließ sich zeigen, dass die Funktion als Erfahrung von Freiheit begriffen wird, die zwar Voraussetzung ist für Ethik und Politik, deren Aporien aber nicht notwendigerweise miterfahren werden müssen. So schreibt Welsch über den Homo aestheticus: »Er weiß, über Geschmack lässt sich nicht streiten. Das gibt neue Sicherheit inmitten rundum bestehender Unsicherheit. Fundamentalistischer Illusionen ledig, lebt er alle Möglichkeiten in spielerischer Distanz.« (Welsch 1996: 18) Die spielerische Distanz ist eine verkürzte Form der Freiheit, die zwar zu einer Transformation menschlicher Sinneswahrnehmung führt, jedoch ebenso als verkürzte. Die Untersuchungen zeigten, wie der Blick für Vielfältigkeit zu einer Rejustierung von Wert- und Bedeutungsstrukturen führt, die sowohl reflexiv als auch bloßer Überzeugungswert und Inszenierungswert sein können. Jameson sprach von einer Zunahme an Vitalität. Entscheidend ist, dass durch die Gleichsetzung eine wirkliche Trennung zwischen Reflexion wie in Teil 7.1.1 beschrieben und Inszenierung wie in 7.1.2 nicht mehr möglich ist.

Zweitens, obwohl die mit negativer Ästhetisierung verbundenen Momente des Affektiven, Oberflächlichen und Kulturellen als Wiederverzauberung verstanden wurden, sind sie kein bloßer Rückfall in mythisches Denken. Es wurde nicht nur die Ausdifferenzierung zwischen den eben beschriebenen Bereichen reduziert, auch *Re-Mythifizierung und Rationalisierung gehen ineinander über*. Zum einen, weil die Wiederverzauberung Ergebnis der rationalen Einsicht ist, dass die meisten Dinge komplexer, vielfältiger und uneindeutiger sind, als es die Entzauberung darzustellen versuchte. Die Dominanz des Ästhetischen ist kein naiver Rückfall, sondern Produkt von Reflexivität. Zum anderen sind die Momente freiheitlicher, aber auch einfacher zu nutzen und damit steuerbar. Reckwitz sprach deshalb von Rationalisierung und Logik des Allgemeinen als Hintergrundstruktur der Infrastruktur, auf der die Singularisierung aufbaut. Der ästhetische Sensibilisierungsprozess ist eingefasst in die neue Markt- und Politiklogik, indem die transformierte Sinneswahrnehmung und Dekonstruktion das Selbst für jene Logik besonders adaptiv macht. Bereits Benjamin warnte davor, dass die neue Performanz selbst zum Mittel werden kann. Die Ästhetisierung korrigiert dann nicht mehr Wirtschaft oder Politik, sondern diese Felder profitieren von dieser. Das reflexive Moment wird

---

zugehen, dass die dargelegten Aporien auch weiterhin ihre Wirksamkeit zeigen und die weitere Sensibilisierung zwar gelingen kann, aber nicht muss, sondern genauso den konsumistischen Aspekt vertiefen kann.

abgeschnitten, der Raum der Freiheit, der sprachlich so schwierig zu beschreiben ist, wird durch die Praxis des Widerstandes und Bruchs ersetzt.

Die Dominanz des Ästhetischen oder, wie Seel es nannte, der ästhetische Fundamentalismus ist *drittens* die neue Allgemeinheit geworden (freilich wie eben beschrieben, ohne die alte Allgemeinheit vollständig aufzulösen). Singularisierung, Valorisierung und Kulturalisierung machen das *Besondere zum Allgemeinen Modus* öffentlicher Kommunikation. Während in 7.2.3 von einer Abkehr von Allgemeinen und einer Hinwendung zum Besonderen gesprochen wurde, kann analog eine Abkehr vom Allgemeinen und eine Hinwendung zum Singulären hinzugenommen werden. Auch hier besteht die Annahme, dass das Singuläre und Besondere allgemein geworden ist, allerdings unter einem anderen Fokus. Ästhetik wurde nicht einfach zum Allgemeinen, sondern die mit ihr verbundene Logik des Besonderen, des Aufbrechens und der Reflexion wird allgemein, soll heißen, ihr Status bleibt, wird nur anders adaptiert. Unter dieser Logik ist eben nicht alles gleichbedeutend, sondern es ändert sich die Art und Weise der Wertbestimmung. Darstellung, Berührung, Erlebnis sind die neuen Methoden.

Abschließend und *viertens* bleibt nur noch darauf einzugehen, was als *Selbstzweck des Ästhetischen* bezeichnet werden kann. Noch mehr als im Bezug zur Macht ist ästhetisches Denken mit Selbstzweckhaftigkeit verbunden, aufgrund der Idee pluralisierender Anschauung, ohne dass dieser ein Zweck zuzuordnen ist. Diesem Denken verschrieben, ist die moralische und politische Qualität des Ästhetischen eine autonome Sphäre, außerhalb der modernen Logik von Nutzen und Effizienz. Indem die Bereiche der Ästhetik, Ethik und Politik gleichgesetzt werden, wird gehofft, auch in Ethik und Politik die Autonomie der Kunst zu erhalten. Wird diese Verbindung als selbstverständlich angenommen, fehlt die Möglichkeit der Doppelstruktur, einsichtig zu werden, nämlich, dass die ästhetischen Freiheiten auf individueller Ebene zwar möglich, aus gesellschaftlicher Perspektive jedoch zu oberflächlichen Freiheiten werden. Der Fokus auf Aufmerksamkeit führt zur Transformation der Politik auf Eventpolitk, Imagepolitik, Darstellungspolitk, beschrieben als Entleerung und Entsachlichung.

7.3 Aktivierung des Politischen

Nachdem der Fokus auf die moralischen Implikationen des »therapeutischen« Momentes von Kontingenzbewusstsein gefallen ist, ist es notwendig, auf dessen explizit »politische« Qualität Bezug zu nehmen. Eigentlich hat ein solcher Bezug bereits stattgefunden. Weil, so die Annahme aus Teil II, eine Trennung von moralischen und politischen Maßstäben nicht vorzunehmen ist, sind sowohl die »praktische Urteilskraft« als auch die »ästhetische Erfahrung« Bestandteil des Politischen.

Grundlage war die Annahme, dass Kontingenzerfahrungen, gesteigerte Verantwortlichkeit und ästhetische Lebenspraxis sich politisch äußern müssen und in dieser Praxis zur Geltung kommen. »Politisch« hieß zunächst nichts weiter als eine Intervention in den Raum des Gegebenen, eine Inanspruchnahme des Möglichen. Weil es auch anders sein kann, wird es immer Bemühungen geben, es auch anders zu machen. Im Kontext der Subjekttheorien musste folglich Selbstentfremdung mit Solidarisierungs- und Entsolidarisierungsbewegungen, damit auch mit einer Intervention in das So-

ziale gleichgesetzt werden. In praktische Fragen übersetzt, zeigt sich dies vor allem anhand der Befürwortung zivilgesellschaftlicher und politischer Bewegungen (wie LGBTQ, Occupy, Queer etc.) der letzten Jahre innerhalb des demokratietheoretischen Diskurses.

Emanzipation als normative Kategorie bildet folgend den Kern dieser These. Der Begriff drückt zum einen das Recht auf Veränderung aus, zum anderen ist er die Chiffre für Befreiung und Freiheit. Marchart sprach von Subjekten, die durch Kontingenzerfahrungen, soll heißen, durch das Politische aktiviert werden und damit jenen Erfahrungen ihren Ausdruck verleihen. Ich habe jenen Gedanken in Teil II als *Dimension des Politischen* bezeichnet. Die Welt als eine politische Welt aufzufassen, schafft zum einen Verständnis für die Fehlbarkeit von Entscheidungen, zum anderen wird bewusst, dass sich die Fehlbarkeit nur durch *aktive Mitgestaltung* beheben lässt. Mit Beheben ist keine Auflösung und keine perfekte politische Entscheidung oder ein politisches System gemeint, sondern die Akzeptanz jener Situation als die einzig mögliche Umsetzung von Solidarität und Gerechtigkeit.

Ebenso wurde in diesem Abschnitt darauf verwiesen, das Konzept des Politischen als legitimatorische Fragestellung zu verstehen. Im klassischen Verständnis geht es bei Legitimation um eine Begründung politischer Praxis. Eine solche Begründung ist notwendig, weil, um überhaupt politisch wirksam zu sein, Politik einer Anerkennung bedarf, die sich unter anderem durch Rechtfertigung erst herstellen lässt (vgl. Celikates/Gosepath 2013: 23ff.). Entscheidend ist, dass die in dieser Arbeit diskutierten Autoren das Fehlen letzter Gründe, also die Notwendigkeit, rechtfertigen zu müssen, zum eigentlichen Verständnis von Politik gemacht haben. Es ist deren Strukturmerkmal. Nur dort, wo über Rechtfertigung gestritten wird, findet Politik statt. Die Radikalität des antimetaphysischen und dekonstruktivistischen Ansatzes weitet dieses Verständnis auf alle Themenbereiche aus. Damit verändert sich auch der Legitimationstyp. Etwas ist politisch oder politisch legitimiert, wenn es zuallererst gerechtfertigt werden muss; oder wie Vattimo es einmal formulierte: »Die Wahrheit ist der Feind jeder offenen Gesellschaft.« (Rorty/Vattimo 2006: 60) Die deskriptive Feststellung eines Scheiterns von wahrheitsfähigen Letztbegründungen ist aber nur eine Seite. Der Negativismus ist kein theoretischer Selbstzweck, sondern verfolgt ein praktisches Ziel. Von Marchart als »Revolutionierung der Denkungsart« (Marchart 2016: 349) bezeichnet, muss Einsicht in Kontingenz auch als Erweiterung von Demokratie und Aktivierung des Politischen zum Zweck einer gerechteren Gesellschaft verstanden werden.

Um diesen Zusammenhang zu hinterfragen, wird wie folgt vorgegangen: *Emanzipation und Formalisierung (8.3.1)* beschreibt mit Rekurs auf die Theorien der Radikaldemokratie, wie ständige Emanzipation als Form gemeinschaftlicher Selbstbestimmung begriffen wird. Mit die *Leere des leeren Signifikanten (8.3.2)* wird eine aus dem Theoriekreis kommende Kritik an diesem formalen Konzept formuliert. Vorgeworfen wird, dass ein solches Politikverständnis zwar aktivierend wirkt in Bezug auf gesteigerte Auseinandersetzung, aber womöglich weniger in Bezug auf substantielle Änderungen. Der dritte Teil will dieser Kritik Beispiele der Gegenwart hinzufügen. Mit Ingolfur Blühdorn besteht die Frage, ob die so »begründete« Politik nur eine Politik der Simulation und des Erlebnisses ist, eine *Politisierung als Anti-Politik (8.3.3)*. Den Abschluss bildet eine

Zusammenfassung, die, wie schon im Bereich der Macht und des Ästhetischen, einen *Selbstzweck des Politischen (8.3.4)* vermutet.

7.3.1 Emanzipation und Formalisierung

Es wurde bereits darauf aufmerksam gemacht, dass *Emanzipation* als eine Konsequenz von Kontingenzbewusstsein zu denken ist. Das Wissen um Ungewissheit und Offenheit hilft bei der Befreiung aus dem Zustand scheinbarer Notwendigkeit. Wie mit den Arbeiten von Rorty, Bauman und Marchart dargestellt, führt jenes Wissen zur Selbstentfremdung als Emanzipation von scheinbaren Identitätszuschreibungen.[55] Beide Prozesse sind miteinander verflochten und bilden das Freiheitskonzept des extrahierten Paradigmas. Kontingenzeinsicht ist die epistemische Voraussetzung für emanzipatorische Politik, durch welche, laut der bisherigen Darstellung, Solidarisierung und Politisierung praktisch realisiert werden können. Die so als Doppelstrategie beschriebene Selbstbefreiung von äußerer als auch von innerer Bestimmung ist dann der mögliche *Prozess der Selbstbestimmung*, welcher sich nicht auf ein Selbst, eine Identität, eine Gemeinschaft festzurren lässt, sondern nur durch kontinuierliche (politische) Praxis geschaffen werden kann. Ist das der Fall, wird angenommen, über diesen Weg die Wertzuschreibung des demokratischen Prozesses und dessen Anerkennung zu steigern. Implizit wird die Idee einer guten Ordnung formuliert, freilich erneut mit der Einschränkung, dass das Gute als solches nicht bestimmbar ist, sondern sich nur im gemeinsamen Prozess symbolisieren kann.

Diese kurzen Hinweise leiten zu einem Diskurs über, der bereits an mehreren Stellen seinen Ausdruck fand. Gemeint sind Theorien, die in den letzten Jahren unter dem Stichpunkt »*Radikaldemokratie*« affirmieren und sich genau jene theoretische Konstellation zur Grundlage gemacht haben (vgl. Flügel-Martinsen 2017: 236-238). Dass die von mir behandelten Autoren, Rorty, Bauman und Marchart, in dem Diskurs zu verorten sind, ist nicht für jeden der drei offensichtlich, wie ich zu Beginn von Teil II dargelegt habe. Besonders Rorty war daran gelegen, im öffentlichen oder politischen Raum Vorsicht gegenüber allzu freier und ständiger Emanzipation walten zu lassen. Er will zum einen das demokratisch-institutionelle Gefüge gegen die Möglichkeit jeglicher Veränderung verteidigen. Zum anderen will er damit die Spielregeln als diskursive Spielregeln für die Emanzipation stabil lassen. Ich habe in Teil II dafür argumentiert, dass trotz des Unterschiedes zwischen dialogischen und differenztheoretischen Ansätzen sich der Unterschied maßgeblich auf die Vorstellung des Prozesses oder der Art und Weise der Aushandlung bezieht, weniger jedoch auf die dem zugrunde liegende

55 Identitäten werden als Unterdrückungserfahrung beschrieben. Susemichel und Kastner zeigen jedoch, dass Identitätspolitik, also die Aktivierung des Politischen als Reaktion auf Diskriminierung einer bestimmten Gruppe (Schwarze, Homosexuelle etc.), auch als Gegenreaktion zu Identitätszuschreibungen entstanden ist: »Wenn also Diskriminierung und Unterdrückung immer und ausschließlich kollektiv funktionieren, liegt es nahe, sich auch kollektiv dagegen zur Wehr zu setzten.« (Susemichel/Kastner 2018: 8). Für die in dieser Arbeit diskutierten Autoren und das damit verbunden Paradigma gilt jedoch, dass sie sich explizit von jeglicher Form von Identitätspolitik zu distanzieren versuchen (siehe 4.2.1.1).

Prämisse einer »politischen Ontologie«. In beiden Fällen mündet die »Permanenz der Negation« in der »Permanenz der Emanzipation«.

Um den Kern dieses Gedankens darzustellen, ist es hilfreich, auf eine Unterscheidung zwischen zwei Ebenen von Radikaldemokratie[56] (i, ii) zurückzugreifen und anhand der Differenz die Grundlage für die Kritik (iii) herauszuarbeiten.

(i) Auf der *ersten Ebene* sind Theorien zu finden, die insbesondere auf den Rückzug der Demokratie auf die bestehenden Institutionen und Verfahren, wie beispielsweise Wahlen, reagieren. Die angestrebte Demokratisierung der Demokratie will diesen Formalismus überwinden und zu einer Reaktivierung demokratischer Tugenden und damit auch eines demokratischen Engagements beitragen. Eben weil Gesetze »trotz ihres Anspruches auf Allgemeinheit niemals wirklich allgemein« (Demirović 2017: 8) sein können und daher immer offen für Machtmissbrauch als auch hegemoniale Ausnutzung sind, bedarf es der Intervention außerhalb der standardisierten Institutionen und Verfahren. So Alex Demirović über diese erste Variante:

> Die radikaldemokratische Überlegung besteht nun darin, dass an diesem Punkt die Betroffenen nicht auf Distanz zu den demokratischen Institutionen gehen, sondern im Gegenteil die Erfüllung der Normen einfordern, auf deren Grundlage sie als Individuen mit gleichen Rechten das Gemeinwesen konstituiert haben. (Demirović 2017: 8)

Stichwortgeber für eine solche erste Ebene ist Jürgen Habermas, weil in seinen Arbeiten die Entwicklung eines solchen *radikaldemokratischen Verständnisses 1*[57] nachvollzogen werden kann.

Über die Entwicklung gibt Habermas Auskunft in einem Artikel aus dem Jahr 1976 mit dem Titel *Legitimationsprobleme im modernen Staat*. Als Antwort auf einen Beitrag von Wilhelm Hennis will er deutlich machen, dass ein empirisch aufgeladener Begriff von Legitimität die Frage der Legitimität auf das Individuum zurückwirft, aber nicht kennzeichnend ist für die politische Ordnung selbst. Soll heißen, wenn es nur darum geht, ob eine politische Ordnung für legitim gehalten wird oder nicht, dann »wird eine vom Aktor unabhängige Bewertung der Gründe methodisch ausgeschlossen« (Habermas 1976: 37). Sein Vorschlag ist deshalb, Legitimität als die »Anerkennungswürdigkeit einer politischen Ordnung« (ebd.: 39) aufzufassen, welche daran gebunden ist, inwieweit der Staat es schafft, die Einheit der Gesellschaft und somit die Anerkennung der für alle bindenden Entscheidungen zu realisieren. Gerechtfertigt werden muss der Einsatz politischer Macht für diesen Zweck. Für Habermas hängt diese Frage nicht nur von den Launen der Bürger:innen ab, sondern auch von der Qualität der Gründe, die eine Ordnung mobilisieren können. Er spricht deshalb von »Rechtfertigungsniveaus«, die sich historisch identifizieren und analysieren lassen.[58]

---

56 vgl. zu dieser Einteilung auch Demirović 2017 sowie das erst kürzlich erschienene Handbuch *Radikale Demokratietheorie* (Comtesse/Flügel-Martinsen/Martinsen 2019: 12-16).

57 Die eigentlich als deliberative Demokratietheorie bezeichnete Variante wird aufgrund ihrer theoretischen Merkmale als eine Variante der Radikaldemokratie gelesen.

58 Weiterhin differenziert werden muss zwischen dem legitimierenden Grund und der daraus folgenden Institutionalisierungen der Herrschaft. Gerade dieses Argument verstärkt Demirović' An-

Waren es historisch Familie, Mythen oder Gott, die den Legitimationsbedarf deckten, treten in der Neuzeit »rationale« Argumente an die Stelle solcher Narrationen. Mit dem Prozess der Entzauberung, wie ihn Max Weber nannte, war der Status solcher Letztbegründungen fraglich geworden. So folgert Habermas:

> Diese Entwicklung führt bei Rousseau und Kant zu der Konsequenz, dass in praktischen Fragen, in Fragen der Rechtfertigung von Normen und Handlungen, an die Stelle inhaltlicher Prinzipien (wie Natur oder Gott) das formale Prinzip der Vernunft tritt. Hier stützen sich Rechtfertigungen nicht nur auf Argumente – das war auch im Rahmen der philosophisch geprägten Weltbilder der Fall. Jetzt, da letzte Gründe theoretisch nicht mehr plausibel gemacht werden können, erhalten die formalen Bedingungen der Rechtfertigung selber legitimierende Kraft. Die Prozeduren und Voraussetzungen vernünftiger Einigung werden selber zum Prinzip. (Habermas 1976: 44)

Auch Habermas spricht damit, genau wie Rorty, Bauman und Marchart, aber gleichzeitig in der Tradition der Aufklärungsphilosophie, den Letztbegründungen ihren Status ab. Ursächlich sind für ihn neue »Lernniveaus« (Habermas 1976: 45), in denen die Argumente und Gründe vorher wirksamer Legitimation aufgrund plausibler Überzeugungen nicht mehr funktionieren. Für die Neuzeit identifiziert er deshalb einen *prozeduralen Legitimitätstypus*, in dem nicht die Gründe, sondern die Art und Weise, wie die Gründe zur Geltung kommen, zum Maßstab gemacht werden. Im Mittelpunkt stehen die formalen Bedingungen der Rechtfertigung selber, nicht ihr Inhalt. Zwar kann die Ausgestaltung der Organisation unterschiedliche Form annehmen, ihr Begründungstypus bleibt jedoch derselbe.

Genau jener Typus ist es, der für die Radikaldemokratie 1 in Anspruch genommen wird. Wenn die festgelegten Verfahren vor einem Missbrauch nicht gefeit sind, dann müssen diese selbst der demokratischen Überprüfung unterzogen werden. Soll heißen, Ziel muss es sein, die Verfahren potentiell für alle Bürger:innen als auch alle Themen zu öffnen. Eine besondere Rolle kommt hier der Öffentlichkeit als auch der Zivilgesellschaft zu, welche, so Habermas in *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, zwischen den jeweiligen Lebenswelten und der politisch-administrativen Struktur vermitteln (vgl. Habermas 2015). Um es in unseren Worten zu formulieren: Der emanzipative Prozess als Selbstbestimmung muss den »Begriff der Volkssouveränität erweitern und ihn kommunikativ verflüssigen« (Demirović 2017: 9). In diesem Sinn findet eine vorsichtige Erweiterung des prozeduralen Legitimationstypus statt auf politisierende Prozesse außerhalb klassischer Politik; vorsichtig, weil, wie Demirović richtig zeigt, die Erweiterung nur im Anschluss an die institutionellen Verfahren und damit staatlichen Entscheidungsinstanzen stattfindet. Die grundlegende Aufteilung zwischen den Sphären Lebenswelt und Politik »steht nicht zur Disposition« (ebd.)[59]. Letztere behält damit einen substantialistischen, durch die Verfassung gesicherten, Kern.[60]

---

nahme, dass trotz der praktischen Differenzen zwischen den beiden radikaldemokratischen Varianten ein Zusammenhang besteht in Bezug auf ihr Rechtfertigungsniveau.

59 Habermas selber verflüssigt in seinen späteren Arbeiten zunehmend diese Trennung. Zur besseren Darstellung wird die starke Trennung in Demirović Interpretation übernommen.

60 Ein ähnlicher Ansatz findet sich in den Arbeiten von Rosanvallon (Rosanvallon 2017).

(ii) Dieser Kern ist anschließend das Angriffsziel der *zweiten Ebene radikaldemokratischer Theorien*, und das aus zwei Gründen. Zum einen, weil das Festhalten an dem verfassungsmäßig gesicherten Organisationsgrad die Möglichkeit der Behandlung der Frage »Wie wollen wir leben?« nicht zulässt, sondern vielmehr vorschreibt. Zum anderen, weil die demokratischen Verfahren selber verunreinigt wurden; eine Diagnose, die seit spätestens den 1980er Jahren vermehrt über den Zustand der sich entdemokratisierenden Demokratie (Postdemokratie) getroffen wurde und in dieser Arbeit bereits mehrfach Erwähnung fand. Die Folge ist, dass die Grundprinzipien der Gleichheit und Freiheit unterminiert werden. Aus dem Problembewusstsein folgert Demirović:

> Während die radikale Demokratie 1 die Politik als einen öffentlichen und argumentativ ausgetragenen Streit um das Allgemeine begreift, dessen Ergebnis dann im Zusammenspiel mit den politischen Institutionen gesetzlich fixiert wird, interessiert sich die radikale Demokratie 2 für jene Prozesse, in denen Kontingenz ein bislang nicht gehörtes Vokabular und eine neue Sicht der Dinge zur Geltung bringt. (Demirović 2017: 10)

Das so artikulierte neue Politikverständnis findet seine theoretische Grundlegung in der »Differenz von Politik und Politischem«, der seit ca. 1980 vor allem vom französischen Sprachraum ausgehenden Unterscheidung, die aufgrund der Krise klassischer Politik, aber auch der klassischen politischen Theorie daran erinnern möchte, was unter Politik überhaupt zu verstehen sei. Mit Marcharts Arbeiten wurde bereits auf den prominentesten Vertreter dieser Differenz in Deutschland Bezug genommen. Während unter der ersten Generation besonders ein französischer Autor:innenkreis[61] im Mittelpunkt stand, ist in der zweiten Generation im deutschsprachigen Raum dessen Rezeption[62] prägend. Diese zeigt zwar eine diskursive Vielfalt, weist aber trotz der vorliegenden Binnendifferenzierungen immer wieder auf dasselbe Moment hin. Gemeinsamer Grundkonsens ist, formuliert in der Sprache dieser Arbeit, die auf Kontingenzeinsicht fußende Erweiterung der Demokratie und Aktivierung des Politischen zum Zweck einer gerechteren Gesellschaft. Um es in Habermas' Logik zu wiederholen: Das Einsetzen eines neuen Lernniveaus und das damit einhergehende Scheitern der alten Begründungsmuster führt zu einem neuen »Rechtfertigungsniveau« über die radikale Demokratie 1 hinaus. Oder wie Flügel-Martinsen es formuliert: »[N]icht das Sein der Gründe ändert sich, sondern der Blick auf sie – mit modernen, reflexiven Augen betrachtet, bleiben alle Gründe befragbare Gründe.« (Flügel-Martinsen 2017: 236) Im Folgenden wird jenes Niveau anhand von vier Kernmerkmalen erläutert.

Erstens verweigern diese Theorien jegliche Form *substantialistischer Festlegungen*. Aufbauend auf erkenntniskritische und dekonstruktivistische Annahmen gilt dies insbe-

61 J.-L. Nancy, P. Lacoue-Labarthe, J. Rancière, A. Badiou, C. Lefort, aber auch bis hin zu E. Laclau und C. Mouffe. Die Liste erhebt keinen Anspruch auf Vollständigkeit.

62 Zu erwähnende Sammelbände sind Bedorf/Röttgers 2010; Bröckling 2012; Comtesse/Flügel-Martinsen/Martinsen 2019. Für den deutschen Diskursraum ist auffällig, dass der Kreis der Autor:innen sich seit mehreren Jahren auf dieselben Personen beschränkt, welche auch die Sammelbände füllen. Dabei wird immer wieder auf die besondere Aktualität aufgrund der Krise der repräsentativen Demokratie verwiesen. Polemisch zugespitzt macht sich der Eindruck breit, dass die Kernstruktur der Theorien dabei auch die Arbeitsweise des Autor:innenfeldes prägte.

sondere für die aus ihnen entwickelten Begrifflichkeiten. Um nur einige prominente Beispiele festzumachen, definieren Rödel, Frankenberg und Dubiel in *Die demokratische Frage* (1990) und in Anschluss an Lefort Demokratie als »leeren Ort der Macht« (Lefort 1990: 293). Die Leerstelle wird immer nur kurzfristig durch die Auseinandersetzung im öffentlichen Raum ausgefüllt, nie jedoch ganz. Eben, weil dieser Ort immer umstritten bleibt, ist das eigentlich Politische und Demokratische der nicht fest definierte und nie abgeschlossene Kampf um jene Leerstelle. Der institutionelle Rahmen ist immer nur vorübergehend. Dergleichen findet sich auch bei Laclau und Mouffe, die jegliche essentialistische Vorstellung von Politik ablehnen und das Politische als den ständigen Wandel zwischen Hegemonie und Befreiung begreifen (vgl. Bedorf/Röttgers 2010: 28ff.). Es wird nur versucht, den Antagonismus in einen gemäßigten Agonismus umzuwandeln. Dieselbe Bestimmung findet sich anschließend in neueren Publikationen, wenn beispielsweise Nonhoff radikale Demokratie als Anerkennung von Grundlosigkeit (vgl. Nonhoff/Laclau/Mouffe 2007: 11) beschreibt oder Flügel-Martinsen betont, dass »Demokratie als fluides Geschehen denn als festes institutionelles Gefüge verstanden werden« (Flügel-Martinsen 2017: 240) muss. Was das Politische demnach herausarbeiten soll, ist, dass durch eine veränderte Auffassung des Seins als nicht bestimmbares Sein nur der Streit um dieses bleibt. Daher wurde das derridasche »im Kommen« bereits mehrfach in diesem Buch als letzter und übrigbleibender Bestimmungsgrund hervorgehoben. Mit den Analysen aus Teil II wurde gezeigt, dass diese Bestimmung auch auf die Ideen von Solidarisierung und Politisierung zutrifft. Daniel Lehner spricht passend von einem »emanzipatorischen Bilderverbot« (Lehner 2012: 103), welches zwar Emanzipation als Praxis positiv hervorhebt, aber kein positives Gesellschaftsbild mit klarer Kontur vermitteln will. Es ließe sich auch von »dekonstruktivistischer Demokratietheorie« (ebd.: 105) sprechen.

Zweitens gewinnt das Politische dadurch seine eigene Logik und *universelle Dimension*. Es tritt immer dann ein, wenn jener Konflikt aktiviert wird, und das kann prinzipiell immer und überall sein. Es gibt keinen Gegenstand und kein Thema, welches nicht politisiert werden kann, weil an dessen Boden nicht mehr als eine politische Entscheidung steht, soll heißen, eine aus einem politischen Kampf entstandene hegemoniale Bestimmung. Das heißt aber auch, dass das Politische nur dann auftaucht, wenn es zu einer Auseinandersetzung, egal, ob diskursiv oder konflikthaft, kommt. Es geht, um es mit Bedorf und Röttgers zu sagen, nicht mehr um »regelanwendende«, sondern »regelverändernde« (Bedorf/Röttgers 2010: 34) Politik.

Drittens war bereits in Teil II *Emanzipation als ständiger Prozess* das übrig gebliebene Merkmal radikaler Demokratietheorie. Wichtig ist, dass es für diese Praktik keine feste Bestimmung gibt, wie sie aussehen soll und wie sie stattzufinden hat. Demokratie, wie Flügel-Martinsen darstellt, kann »nicht als festgefügtes oder wohlbegründetes Modell verstanden, sondern muss als kritisch-subversiver Modus des Befragens begriffen werden« (Flügel-Martinsen 2017: 239). Zwei Bewegungen sind dabei kennzeichnend: zum einen die Bewegung des Aufbegehrens, die Etablierung und Schaffung von etwas Neuem und damit Intervention in das Gegebene, zum anderen die Unendlichkeit dieser Aktivität, weil das Geschaffene immer wieder selbst zur Disposition steht: »Die wesentliche Einsicht der radikalen Demokratie 2 besteht darin, dass es keine letzte Form der Demokratie gibt.« (Demirović 2017: 13)

Viertens lässt sich zeigen, dass dies nicht nur aus Einsichten über den ontologisch prekären Status der Dinge entsteht, sondern auch aus dem normativen Gehalt von Freiheit und Gleichheit.[63] Wie sich bereits in Teil II zeigte, sind beide Werte nur in permanenter Praxis realisierbar, weil dauerhafte Festlegungen immer freiheitseinschränkend und gleichheitsunterminierend sind. Kein politisches Handeln, so Demirović über diese Theorien, »kann jemals für sich beanspruchen, Freiheit, Gleichheit und Demokratie derart konstituiert zu haben, dass die zukünftigen Menschen nicht ihrerseits den Anspruch auf ein demokratisches Handeln und ein ihnen gemäßes Verständnis von Freiheit hätten« (Demirović 2017: 13). Das heißt, die einzige Form der Verwirklichung ist der ständige Versuch ihrer Verwirklichung. *Freiheit und Gleichheit sind nicht als Zustände zu denken, sondern nur in Praxis realisierbar.* Die Politisierung hat den Zweck, die notwendig unfairen Ausschlüsse von Ordnungen hörbar und sichtbar zu machen, auch wenn sich in den folgenden Konkretisierungen erneute Ausschlüsse nicht vermeiden lassen. Diese normative Rückkopplung ist wichtig, weil sie nochmals deutlich macht, dass es Rorty, Bauman und Marchart als auch den unter »Radikaldemokratie« versammelten Autor:innen nicht nur um eine deskriptiv und ontologisch saubere Darstellung der Wirklichkeit geht, sondern, dass die Theorie selbst normativ aufgeladen ist. Zwar ist die Idee substantiell leer, aber die Leere hat einen Eigenwert.

(iii) Mit Rückblick auf die kurzen Ausführungen zu Habermas wird sowohl die Gleichheit als auch die Ungleichheit der beiden radikaldemokratischen Varianten deutlich. Es ist richtig, auch das mit dem Politischen umschriebene Verständnis beruht auf einem prozeduralen Legitimationstyp. Während jedoch die erste Variante die Prozeduren ausdefinieren und festlegen will, weil ja genau durch ihre Einhaltung Legitimität erst erhoben werden kann, will der zweite Typ auch die Prozeduren prozeduralisieren. Konkret gesprochen müssen auch diese von jedem substantialistischen Gehalt, jeder Konkretisierung freigehalten werden. Das Politische ist genauso zu verstehen, dass es erst im Bruch mit den Regeln zutage tritt und somit die festgelegten demokratischen Verfahren als entpolitisiert verstanden werden können. Damit hat sich das Verhältnis umgedreht. *Anerkennung des Politischen wird nicht durch die Einhaltung, sondern die Nichteinhaltung und dekonstruktive Bewegung errungen*. Diese Annahme wird auch durch die Verknüpfung bzw. Gleichsetzung mit emphatischen Ideen wie Freiheit und Gleichheit belegt. Wenn die durch Habermas repräsentierte Variante 1 der Radikaldemokratie von der Formalisierung letzter Prinzipien aufgrund des Wegfalles letzter Gründe sprach, wird die Formalisierung in Variante 2 nochmals radikalisiert. *Ein rein formaler Praxisbegriff der Intervention ersetzt substantielle Vorstellungen von Politik.* Ganz ähnlich haben wir diesen theoretischen Zug bereits in den Ausführungen zu Urteilskraft und Moralität als auch Ästhetik und Moralität gesehen. Reckwitz hatte diesbezüglich von einem »praxeologischen« Begriffstyp gesprochen und auch Žižek betont für den Autor:innenkreis die Bevorzugung der Praxis als »die letztliche Lösung aller philosophischen Probleme« (Žižek 2001: 236). Dieses Vorgehen verändert auch die Aufgabe der politischen Theorie.

---

63 Das Ideal der Freiheit gilt nicht nur für die liberale Tradition, sondern wurde auch für die Kritik des liberalen Paradigmas durch postfundamentalistisches oder postmodernes Denken in Anspruch genommen

Während sie ehemals zur Begründung politischer Ordnung gedacht war, soll sie nun die »Kämpfe politischer und sozialer Bewegungen reflektierend […] begleiten« (Flügel-Martinsen 2017: 251). Politische Philosophie war bisher nur der Versuch, »das destabilisierende Potential des Politischen auf die ein oder andere Weise auszuschalten, zu verleugnen und/oder zu regulieren« (Žižek 2001: 261). Therapeutisch an der diskutierten Theorie ist somit deren legitimatorischer Rückhalt für emanzipative Praxen.[64]

7.3.2 Die Leere des leeren Signifikanten

Dass in dem vorherigen Teil maßgeblich auf den Text von Demirović Bezug genommen wurde, hat den Vorteil, mit der Darstellung der Radikalisierung des formalen Prinzips auf Aporien der Aktivierung des Politischen zu verweisen, die insbesondere auf einen Selbstzweck des Emanzipationsgedankens hinauslaufen (i). Als Kern der Kritik dient das Modell des *»leeren Signifikanten«*. Der Begriff meint eine auf die Arbeiten von Laclau zurückgehende Bedeutungszuschreibung, die nicht durch den Inhalt, sondern ihre Form der Bewegung bestimmt ist (ii) und im Folgenden als Basis von vier zentralen Kritiken dient (iii).

(i) Ausgangspunkt ist die These, dass sowohl die Variante 1 als auch die Variante 2 im »hohen Maße auf linguistischen Annahmen beruhen« (Demirović 2017: 10).[65] Wenn das deliberative oder diskursive Projekt der Variante 1 den Streit über Deutungen von Normen fokussiert, dann geht es darum, einen Umgangsmodus für diesen Streit zu finden. Soll heißen, die Interpretation des Streites als Deutungsstreit ist Folge sprachphilosophischer Annahmen, die insbesondere unter dem Kontingenzparadigma eine zentrale Stellung eingenommen haben. Eine solch kritische Auffassung war unter den epistemischen Gesichtspunkten auch plausibel, weil die Analyse nicht weiter kann, als Aussagen als eine Pluralität von Weltdeutungen aufzufassen.[66]

Gilt demnach der Fokus auf den Streit um Deutungen, ist es Anspruch der radikaldemokratischen Theorien, eine Regelhaftigkeit für diesen Streit zu finden, welche in der *Variante 1* sich implizit schon durch die *performative Erneuerung des Streites* zeigt, welche auch institutionell festgelegt wird. Gemeint ist damit, dass die Durchführung des Streites und nicht die Bevorzugung anderer Mittel wie Gewalt Anzeichen für einen Grundkonsens, nämlich der Akzeptanz des Anderen als Streitteilnehmer ist. Jedoch wird für Demirović Demokratie so »evolutionstheoretisch auf einen strukturellen Korrekturmechanismus herabgestuft« (Demirović 2017: 11).

---

64 Die Differenz zwischen diskursiven und differenztheoretischen Ansätzen schwindet in dieser Lesart dahin, weil das Politische im selben Moment der Kontingenzeinsicht verankert wird. Rortys Befürwortung der gegenwärtigen Institutionen beruht nur auf einem pragmatischen, aber keinem epistemischen Argument, weshalb auch diese im geeigneten Falle nicht von einer Revision ausgeschlossen sind.

65 Ein ähnlicher Vorwurf findet sich bereits in Žižek 2013.

66 Zwar muss fairerweise hinzugefügt werden, dass Habermas mit dem Diskurs selbst noch einen epistemischen Wert verband. Mit Rorty ließ sich aber zeigen, dass er diesen Wert durch seine Erkenntniskritik zum Verschwinden bringt, ohne allzu sehr von Habermas abzuweichen. Rorty hätte sich somit als die bessere Grundlage für Demirović' Kritik angeboten.

Dasselbe gilt auch für die *Variante 2*, nur *radikalisierter*. Hier steht nicht mehr der Modus des Miteinandersprechens und Aushandelns im Mittelpunkt, sondern das Sprechen überhaupt. Durch das Hör- und Sichtbarwerden eines Sprechers wird diese Variante weiter formalisiert: »Demokratie besteht also nicht in den alltäglichen, normalen Prozessen des Koordinierens, der Vorbereitung von Entscheidungen und des Entscheidens, sondern in solchen Akten des plötzlich offenen Sprechens und Teilnehmens« (Demirović 2017: 12). Radikale Demokratie 2 setzt auf das konstituierende Handeln der Sprechersituation. Es geht nicht um den Modus des Sprechens, sondern überhaupt darum, sprechen zu können. Als Folge dieser Radikalisierung muss aber auch der performativ erneuerte Grundkonsens in den Hintergrund treten. Die Theorien der Variante 2 fokussieren sozusagen ein »Neubeginnen«, einen Bruch mit der alten Ordnung, der aber nicht von dieser bestimmt werden kann. Sowohl in Teil II als auch in den Ausführungen zur analytisch-systematischen Ebene der Theorien wurde auf diese *Idee des radikal Neuen als Legitimationstyp* verwiesen. In der Logik der Grundlosigkeit müssen Interventionen »ohne Determination« auftreten: »Sie verkörpern Grundlosigkeit und Kontingenz – ein grundloses Anfangen. Politik ist die Abwesenheit eines Grundes; es gibt sie, weil jede gesellschaftliche Ordnung kontingent ist.« (Ebd.)[67] Was ist nun an dieser Darstellung problematisch?

Zum einen stellt Demirović fest, dass, wenn Autor:innen wie Laclau oder Mouffe konkret über demokratische Subjekte sprechen, sie diese doch wieder gesellschaftlichen Problemen wie Konsumismus oder Bürokratisierung zurückführen und damit ihrem eigenen Begriffsapparat widersprechen. Soll heißen, Emanzipation ist nicht nur ein reiner Akt der Emanzipation, sondern an konkrete Probleme der alten Ordnung bzw. der Gesellschaft gebunden.

Zum anderen und entscheidender für die hiesige Kritik wird grundsätzlich die *Differenz zwischen theoretischem Standpunkt und politisch-praktischen Ansprüchen* betont, die sich insbesondere in der schwierigen Formierung einer kontinuierlichen politischen Bewegung zeigt. Daraus folgert Demirović:

> Das kann kritisch reformuliert werden. Demokratie ist formalistisch und passiv. Sie beruht auf dem Leiden von Ausgeschlossenen: Immer neue Akteure treten auf – die Arbeiter, die Frauen, die rassistisch Diskriminierten, die Flüchtlinge – und ändern die jeweilige Konstellation, um dann ihrerseits von anderen Ausgeschlossenen abgelöst zu werden. Die Gesellschaft reichert sich nicht um eine umfassender werdende Emanzipation an, sondern ein Streit, ein Antagonismus löst den anderen ab. (Demirović 2017: 14)

Nach dieser Interpretation werden Probleme eigentlich nicht gelöst, sondern immer nur verdrängt oder durch neue ersetzt.[68] Die beschriebene Radikalisierung des for-

---

67 Demirović bezieht sich hier auf Rancière (Rancière 2016: 28).

68 Demirović will im Anschluss an diese Kritik die Relevanz einer sozialistischen Idee begründen; eine Idee, in der konkrete Formen des Leidens tatsächlich ausgeschlossen werden können.

malen Prinzips schränkt die Möglichkeit von Fixierungen, ob formal, inhaltlich oder instituionell, ein.[69]

(ii) In seiner Rezension zu dem Sammelband *Diskurs – radikale Demokratie – Hegemonie* arbeitet Opratko den in seinen Augen zentralen Angriffspunkt der Kritik heraus (Opratko 2008). Er bezieht sich auf den von Laclau und Mouffe entwickelten Begriff des »leeren Signifikanten« (Laclau/Mouffe 2014; Laclau 2013: 65-79). In Anschluss an die Bedeutungstheorie von Ferdinand de Saussure (2001) entstand eine Begriffslogik, die, so die Annahme, nicht nur für die radikale Demokratie zutreffend, sondern ebenso adaptiv für den mit Rorty, Bauman und Marchart extrahierten Theoriekern ist. Saussure ging davon aus, dass Sprache nicht einfach die Welt wiedergibt, sondern dass sprachliche Zeichen und deren Bedeutung nur innerhalb sprachlicher Systeme zu verstehen sind. Unterschieden wird zwischen dem Bezeichnenden (Signifikant), also dem Laut bzw. dem Zeichen, und dessen Bedeutung und Vorstellung (Signifikat). Die These Saussures ist folgend, dass es keine natürliche Verbindung zwischen beiden gibt und dass die Bedeutung nur im Verhältnis zum Zeichensystem einer Sprache verständlich wird. Im Sinne der Kohärenztheorie der Wahrheit ist der Bestimmungsgrund einer Bedeutung allein diskurstheoretisch, soll heißen, »lediglich durch ihre Differenz definiert« (Rüdiger 1996: 159), und kann nicht ahistorisch entdeckt werden. Ein Zeichen wird verstanden in Abgrenzung zu anderen Zeichen, aber nicht durch einen natürlich injizierten Gehalt. Ist dem der Fall, ist »weder absolute Fixierung noch absolute Nicht-Fixierung« (ebd.: 160) von Bedeutung möglich.

Was Laclau und Mouffe nun hervorheben, ist, dass Diskurse versuchen, Bedeutung zu fixieren durch die Bildung von Gemeinsamkeit oder, wie sie es nennen, Äquivalenzen, welche in gemeinsam geteilter Abgrenzung bestehen. So entsteht das *Paradox der Konstitution von Identität durch Differenz*, indem die inhaltliche Bestimmung, also das Signifikat, verloren geht. Laclau schreibt deshalb: »Ein leerer Signifikant ist genau genommen ein Signifikant ohne Signifikat.« (Laclau 2013: 65) Hinzukommt, dass die Identitäts- oder Bedeutungsfixierung nie vollständig gelingen kann, weil sich diskursive Strukturen nicht fixieren lassen. Es gibt nur Teilfixierungen, sogenannte Knotenpunkte, die aber, weil sie nur über Differenzen entstehen, ihre Negation selbst wieder hervorbringen. Ein Antagonismus, so Opratkos Fazit, »bezeichnet somit ein Verhältnis von gegnerischen Identitäten, die selbst keinerlei positiven Inhalt besitzen, sondern sich allein negativ, im Gegensatz zu dem als anders Konstruierten, konstituieren – zugleich werden sie von diesem anderen jedoch davon abgehalten, eine ›volle‹, eindeutige Identität auszubilden« (Opratko 2008: 41). Das so theoretisch Formulierte ist dann

69 Nach Grit Strassberger eint radikaldemokratische Ansätze die »Skepsis gegenüber universalistischen und rationalistischen Letztbegründungsversuchen politischer und sozialer Ordnung« (Straßberger 2019: 733). Problematisch an Habermas' Entwurf und vor allem an dem politischen Liberalismus sei die Ausblendung des Dissenses und damit die Verfestigung von Herrschaftsverhältnissen. Während die Variante 1, hier illustriert an Habermas, noch an Konsens, Sozialintegration und Anerkennungswürdigkeit interessiert ist und versucht, diese institutionell sowie idealtypisch im Diskurs zu verankern, fokussiert die von mir als postmodern dargestellte Sozialphilosophie als Moment der Variante 2 auf den Schritt, Anerkennungswürdigkeit infrage zu stellen.

Grundlage einer Theorie von Gesellschaft, weil es nichts anderes als die diskursive Verfasstheit des Sozialen beschreibt. Es gilt die Unmöglichkeit einer endgültigen Fixierung und, um es in Baumans Worten zu wiederholen: Der, die oder das Ausgeschlossene ist zwar der Ursprung der Identität der Gemeinschaft, gleichzeitig aber auch ihre Negation. Er, sie, es wird gebraucht und muss gleichzeitig zum Verschwinden gebracht werden. In der Folge wird dieses ständige Spiel zum ontologischen Kern des Politischen. Der »leere Signifikant« ist die symbolische Verkörperung eines imaginären Allgemeinen, das sich als ›tatsächliches Allgemeines‹ nie realisieren lässt.[70] Der Ort des imaginären Allgemeinen lässt sich nur »als Ort des Mangels begreifen, als leerer Ort, der aufgrund seiner Leere stets aufs Neue symbolische Füllungsversuche hervorruft« (Nonhoff 2010: 308). Wenn dieses Verständnis den Analysen des Zusammenhangs von Kontingenzeinsicht und Politisierung aus Teil II zugrunde gelegt wird, lassen sich *vier zentrale Kritiken* an diesem Konzept der Aktivierung des Politischen formulieren.

(iii) *Erstens* wird der *Mangel an Inhalt* in diesem Konzept kritisiert. Weil, so die Bestimmung des »leeren Signifikanten«, dieser vom Inhalt freigeworden ist, ist allein der Versuch, dessen Bestimmung, verbunden mit dem Scheitern der Bestimmung, als Politik anzusehen. Damit gibt es über die Bewegung hinaus keine Gründe, warum die eine oder die andere Politik als sinnvoll und besser anzusehen ist als die andere. Rzepka und Strassberger kritisiert deshalb, dass es vom Standpunkt der oben geschilderten Theorie »keinen Maßstab [gibt], der Gründe für die normative Bevorzugung des einen oder anderen Gesellschaftsentwurfs liefert« (ebd.).[71] Der Entwurf der radikalisierten Demokratie ist selbst nur ein Vorschlag, der nicht logisch aus der postfundamentalistischen Theorie folgt.[72] Es fehlt eine Analyse derjenigen sozialen Bedingungen, die für Probleme ausschlaggebend sind und im Falle einer Lösung angegangen werden müssen. Auch Demirović spricht die analytische Harmlosigkeit des radikaldemokratischen Analyserahmens an, weil die Position und Faktizität des Ausschlusses vor dessen Gründen steht, die es aber, besteht der Wunsch auf Veränderung, zu verstehen gilt. Grund dafür ist der zu starke Fokus auf Sprache, Diskurs und symbolische Ordnung, welcher alle materiellen und gesellschaftlichen Strukturen auf *Bedeutungskämpfe* reduziert.[73] Diese

---

70 Oder um es mit Žižek zu sagen, »die Tatsache, dass das Allgemeine in seiner konkreten Existenz immer ›falsch‹ ist« (Žižek 2001: 246).

71 Das heißt für Daniel Lehner auch, »dass diese Ansätze keine (inhaltlichen) Angaben darüber machen können, an welchen sozialen Orten es speziell Sinn machen würde für ein politisches Subjekt, sich demokratisch zu engagieren.« (Lehner 2012: 113)

72 Grundsätzlich spricht nichts dagegen, dass auch Demokratie als hegemoniales Projekt zu begreifen ist. Damit ließe sich auch von einer guten Hegemonie sprechen. Meine These ist nur, dass diese Behauptung zwar von radikaldemokratischen Autor:innenkreisen gern getroffen wird, sich aber auf rein theoretischer Basis, wie dargestellt, nicht halten lässt.

73 Eine Differenz, die in den 2000er Jahren sogar zum Bruch zwischen Žižek und Laclau führte, weil, so Žižek, Politisierung zum Scheinkampf verkommt, zum bloßen Ablenkungsmanöver: »Die faschistische ›Revolution‹ ist im Gegenteil der paradigmatische Fall eines Pseudoereignisses, ein spektakulärer Aufruhr, der nur dazu dient, die Tatsache zu verschleiern, dass sich auf grundlegender Ebene (auf der Ebene der Produktionsverhältnisse) gar nichts verändert.« (Žižek 2001: 275)

Kritik wird insbesondere von konservativen Positionen an linker Identitätspolitik vogetragen, weil die Betonung kultureller Kämpfe soziale Ungleichheit vernachlässigt (vgl. Susemichel/Kastner 2018: 12). Die vorliegende Darstellung geht jedoch einen Schritt weiter, weil das Modell des »leeren Signifikanten« und dessen Logik der Abgrenzung als Grundlage dient, und eben nicht tatsächliche Politik, basierend auf ernstgenommenen Idenitätszuschreibungen.

Zweitens kommt ein *Motivationsproblem* hinzu. Denn zur schwierigen Frage, wofür es sich einzusetzen gilt, wenn nur die Bewegung der Abgrenzung zählt, kommt hinzu, dass das Erreichen des Ziels eigentlich nicht erwünscht werden sollte. Um den Wert der eigenen Ziele aufrechtzuerhalten, müsste die Erfüllung der Ziele negiert werden, weil der Wert sich aus deren Nichterfüllung speist. Im Umkehrschluss bedeutet dies auch, dass die ausschließende Ordnung »eine gewisse positive Plausibilität« (Opratko 2008: 44) erhält, weil sie sich über den Wert des Ausgeschlossenen konstituiert. Lehner spricht deshalb von einer »entpolitisierenden Wirkung« (Lehner 2012: 113)[74], die mit dem Emanzipationsimperativ einhergeht, und Marchart wählt den Begriff des »emanzipatorischen Apriorismus«, indem beide anerkennen, dass radikaldemokratische Verständnis nicht das verwirklichen muss, was allgemein unter Demokratie und deren Institutionen verstanden wird.[75] Demnach erkennt auch Marchart die normativen Probleme seiner eigenen Theoriegrundlagen an, kann diesen, wie Teil II zu zeigen versuchte, aber nicht entkommen.[76]

---

74 Auf der Seite heißt es auch: »Es besteht die Gefahr, dass z.B. dekonstruktivistische Ansätze bei der quasi-transzendentalen Frage nach der Un-/Möglichkeit von Identität und Ordnungen verharren und politische, interventionistische Praktiken vernachlässigen oder sogar als riskant für die demokratische Offenheit betrachten.«

75 Den Zwiespalt drückt Marchart selbst aus: »Doch eine postfundamentalistische Politik kann zu den unterschiedlichsten politisch-ideologischen Ausformungen führen, nicht unbedingt zu emanzipatorischen. Sie kann z.B. zum konservativen Skeptizismus etwa eines Michael Oakeshott führen, der Kontingenz ebenfalls akzeptiert, während er gänzlich andere politische Konsequenzen aus ihr zieht als Laclau und Mouffe. Man könnte sich unterschiedliche Formen postfundamentalistischer Politik vorstellen, nicht alle davon müssten demokratisch sein.« (Marchart 2016: 251) Dieselbe Skepsis findet sich auch bei Flügel-Martinsen und seiner weniger emanzipatorischen Auslegung von Radikaldemokratie (vgl. Flügel-Martinsen 2017: 238f.).

76 Diese Konstellation lässt sich nochmals anhand der Frage nach der Sicherung der »Leerstelle« betonen. Klassischerweise sind die geschützten demokratischen Institutionen dafür da, sicherzustellen, dass kein Akteur und keine Thematik die »Leerstelle der Macht« für immer besetzen kann. Weil diese aber unter radikaldemokratischer Lesart 2 selber als Hegemonieprojekt verstanden werden, bleiben nur zwei Lösungen übrig: zum einen das Vertrauen in die Ontologie des Politischen, in die politische Struktur der Welt. Eben weil es keine letzten Gründe gibt, wird sich dieser Tatbestand früher oder später von selbst auftun, so wie es historisch mit den Ideen des Gottesgnadentums etc. passierte. Das Problem hierbei ist, dass dieser Zeitraum der Instandhaltung des jeweiligen hegemonialen Projektes durchaus sehr lang sein kann. Zum anderen können als Sicherung die mit Kontingenzbewusstsein imprägnierten Bürger:innen gelten, welche von selbst die Instabilität aller Grundprinzipien anerkennen. Damit hängt jedoch erneut alles am »therapeutischen Motiv«, dem nun ebenfalls ein demotivierender und damit deaktivierender Bestandteil unterstellt wurde. In Baumans letztem Werk *Retropia* erreicht sein Skeptizismus gegenüber der Postmoderne deshalb einen Höhepunkt, weil er in der Negation der eigenen Ziele und der Negation konkreter Umsetzung (erinnert sei an die »antifundamentalistischen Begründungsutopie«) glaubt, erkennen zu können, dass Menschen, die sich nichts Neues mehr erhoffen können, nur

So kann *drittens* ein Politikverständnis extrahiert werden, welches auf ständiger Politisierung und Emanzipation beruht, aber dennoch entpolitisiert ist. Damit ist gemeint, dass Demokratie nur aufrechterhalten werden kann in dem Moment der Gegenbewegung, des Hör- und Sichtbarmachens der Ausgeschlossenen. Das bedeutet aber notwendig entweder gesellschaftliche Bewegungen, die sich aus der Unterdrückung heraus definieren und diese immer wieder neu zu finden und zu erhalten haben, oder es bedeutet die *Notwendigkeit ständiger Radikalisierung*, weil es immer des konstitutiven Außen bedarf, um die eigene Position zu rechtfertigen. Die Folge ist eine Form von Politik, die sich als »Anti-Politik« bezeichnen lässt, weil es ihr nicht um die Idee der Gestaltung der gemeinsamen Angelegenheiten geht, sondern um die Sicherstellung der eigenen Position des Ausgeschlossenen.

Viertens, gerade aufgrund dieser Eigenschaft kann die als inhaltsleer und anti-essentialistisch beschriebene Politik wieder essentialistische Züge enthalten. Obwohl das dargestellte Paradigma postmoderner Sozialphilosophie sich explizit gegen Identitätspolitik wendet, besteht die Gefahr, diese Politik »als essenzialisierende Repräsentationspolitik – und losgelöst von politischen Inhalten – zu betreiben« (Susemichel/Kastner 2018: 16)[77], wenn Abgrenzung allein zum Merkmal von Identität wird. Theoretischer Ursprung ist die Ersetzung des Metaphysischen durch das Politische. Überall dort, wo metaphysische Restbestände zu vermuten sind, wird darauf aufmerksam gemacht, dass es sich letztlich »nur« um Deutungskämpfe, um politische Kämpfe handelt. Damit wird, wie bereits mehrfach festgestellt, die Grundlosigkeit zum letzten Grund, *das Politische zum einzig »wahren« Moment.* In dieser Hinsicht wird der »leere Signifikant« symbolisch überladen. In Folge kommt es zu einer Überhöhung und Selbstüberschätzung menschlicher Aktivität, hier übertragen auf die Akte und Ereignisse des Politischen.[78]

Auch im Fall des Emanzipationsgedankens kann dieser durch sich selbst konterkariert werden. Nicht der von Rorty, Bauman und Marchart beschriebene Emanzipationsprozess scheitert und bringt den normativen Gehalt der Kontingenzeinsicht ins Wanken, sondern in die Idee der Emanzipation selbst sind Aporien eingeschrieben, auch wenn die Kritik an der logischen Tiefenstruktur postmoderner Sozialphilosophie auf zugespitzten Positionen gründet. Um deshalb das Problem weiter zu veranschaulichen, soll

---

noch an ein Zurück in den Mutterleib denken. Um es theoretisch zu reformulieren: Wenn nur das Neue zählt, zählt nichts wirklich, weil im Moment der Etablierung von etwas Neuem dieses seinen Status als Neues verliert.

77 An dieser Stelle gilt besonders zu betonen, dass die Kritik sich nicht per se gegen Identitätspolitik richtet, sondern gegen solche Formen, die Identität allein formal durch Abgrenzung definieren, diese daher bewusst herstellen und aufrechterhalten müssen. Eine radikaldemokratische Deutung von Identitätspolitik schlagen dagegen Schubert und Schwiertz vor. Unter einer »konstruktivistischen Identitätspolitik« verstehen sie Identitäten als sozial und politisch konstruiert, wodurch politische Bewegungen eben auch hergestellt und artikulations- und handlungsfähig werden (vgl. Schubert/Schwiertz 2021).

78 Eine solche Tendenz zur Politischen Theologie ist nicht nur aufgrund der Verbindung zur Lektüre Carl Schmitts plausibel, sondern gerade durch die Verweltlichung klassisch religiöser Themen wie Negation, Nicht-Identität oder Hoffnung in politische Praxis. (Vgl. Marchart 2016: 258; Engel 2017)

im Folgenden die Uneindeutigkeit des therapeutischen Motives an Diagnosen der Gegenwart rückgebunden werden.

7.3.3 Politisierung als Anti-Politik

Als im Jahr 2009 die Wahlbeteiligung bei der deutschen Bundestagswahl auf 70,8 % fiel, wurde der Höhepunkt einer Ermüdungserscheinung des westlichen Demokratietypus diagnostiziert, einhergehend mit einer Entpolitisierung breiter Bevölkerungsschichten. Die niedrige Wahlbeteiligung galt als Bestätigung der theoretisch schon seit längerem geforderten »Demokratisierung der Demokratie« und als Folge der »Postdemokratie«-Diagnose. Zwar wurden in den Folgejahren nicht wieder die Werte der 1970er (um die 90 %) erreicht, dennoch kann die Zunahme der aktiven Wähler:innen sowohl auf Kommunalebene (Zunahme um bis zu 15 %), auf Bundesebene (Zunahme 2017 um ca. 6 %) und auf Europaebene (Zunahme um ca. 15 %) als Trendwende gedeutet werden (vgl. Bundeszentrale für politische Bildung).[79] Weil sich demnach tatsächlich eine Aktivierung des Politischen beschreiben lässt (i) und sich mit dem Aktivierungsprozess auch vielfach rechte und nationalistische Bewegungen etabliert haben (ii), gilt es, diesen Vorgang mit den Kritikpunkten des letzten Abschnittes zu problematisieren (iii).

(i) Dass sich die Schwankungen im Wahlverhalten auch auf die Forschungsthemen der Politikwissenschaft und Politischen Theorie niederschlagen, ist nicht verwunderlich. Bereits seit den frühen 1990ern machte ein Terminus Karriere, der nicht nur als wissenschaftliches Analysemittel, sondern auch als politischer Kampfbegriff Aufmerksamkeit erhielt. Gemeint ist die Rede von »Politikverdrossenheit« (Fuchs 2002) als Bezeichnung für ein steigendes Desinteresse und steigende Skepsis an Politik, Politiker:innen sowie Parteien. In der Verdrossenheit wird ein Legitimationsdefizit gespiegelt, welches sich auf den Zweifel gegenüber der Leistungsfähigkeit von Politik und den mit Politik assoziierten Institutionen und Personen bezieht.[80] Folge dessen ist ein sinkendes Ansehen, sinkende Glaubwürdigkeit und sinkendes Vertrauen in Politik.

Um der Politikverdrossenheit entgegenzuwirken, wurden im Prinzip jene Mittel vorgeschlagen, die sich aus den Theorien der Radikaldemokratie ableiten. Im Mittelpunkt stand die Stärkung zivilgesellschaftlichen Engagements, von aktiver Bürgerbeteiligung bis hin zu Protestbewegungen und auch zivilem Ungehorsam (vgl. Celikates 2010).

Für diese Bereiche ist seitdem eine Steigerung festzustellen. So registriert das »Institut für Protest- und Bewegungsforschung« eine stark steigende Anzahl an Protestereignissen für Deutschland, als auch darüber hinaus. Von Stuttgart 21, den Mahnwachen für den Frieden und Pegida über den Arabischen Frühling, Occupy oder den

79 Die Differenz zwischen Kommunen, Bund und Europa ergibt sich aus den unterschiedlichen Wahljahren. Die Kommunal- und Europaergebnisse stammen aus 2019, die für die Bundesebene von der letzten Bundestagswahl aus 2017.

80 Als Maßstab der Diagnose galten die Zahlen der Wahlbeteiligung, die Zunahme an Klein- und Protestparteien, der Mitgliederschwund von Parteien als auch die niedrigen Zustimmungswerte in Umfragen. (Vgl. Huth 2004)

Protesten in Hongkong gegen ein neues Auslieferungsgesetz ist eine Politisierung außerhalb der klassischen Beteiligungsformen festzustellen, die mit Verlagerung auf informelle Formen, zunehmende Themendifferenzierung als auch größerer sozialer Heterogenität einhergeht. Auffälligerweise besitzen viele dieser Bewegungen eine Tendenz zum politischen Rand. Parallel zu der einer Phase »linker« Bewegungen wie Occupy, Syriza, Indignados oder Friday for Future entstand eine Phase »rechter« Bewegungen wie Front National, Partei für die Freiheit, Lega Nord, Pegida oder der Identitären Bewegung.[81] Viele dieser Bewegungen sind im politischen System sesshaft bis dominant geworden, sodass neue und kleine Parteien den großen Stammparteien die Wähler genommen oder sie bisweilen sogar komplett verdrängt haben.[82]

Neben der faktischen Präsenz neuer politischer Gruppen hat sich auch die mediale Präsenz politischer Inhalte verändert. Der heutige Diskurs ist maßgeblich von stark polarisierenden Konfliktthemen geprägt wie Migrationskrise, Rechtspopulismus oder Klimawandel. Noch weitreichender kann, wenn auch bei fehlender empirischer Grundlage, von einer Politisierung der Lebenswelt ausgegangen werden, von der Diskussion jener Themen im privaten Freundeskreis bis zum Streit beim Familienessen und beim Stammtisch (vgl. Fried 2015). So folgern Gary S. Schaal und Oliver Lembcke in ihrer Analyse zeitgenössischer Demokratie: »Diese Beispiele zeigen, dass politische Partizipation aktiver und demokratischer geworden ist« und damit Bürgerprotest seine »braven Verhaltensformen abgelegt« (Schaal/Lembcke 2017: 129f.) hat.

(ii) Allerdings, trotz dieser Zunahme an Emanzipationsgeschehen scheinen die mit Postdemokratie verbundenen Einstellungen nicht völlig überwunden (vgl. Manow 2020: 15). Gerade in den stärker und dominant werdenden politischen Rändern zeigt sich eine anhaltende und größere Skepsis gegenüber der aktualisierten Demokratie. Abseits der hohen Zustimmungswerte zum Grundgesetz in Deutschland sind mehr als die Hälfte der Linken und über 80 % der Anhänger der AfD mit der Demokratie in Deutschland weniger bis gar nicht zufrieden (vgl. infratest). Zwar will die Forscher:innengruppe »Gesellschaft Extrem« keine direkte Radikalisierung der Gesamtgesellschaft ausmachen, spricht aber von einer Zunahme demokratiefeindlicher Einstellungen als auch von einer Normalisierung demokratiefeindlichen oder extremen Sprachgebrauchs und der Konjunktur extremer politischer Ansichten. Dies ist nicht nur für den deutschen Fall, sondern über die Grenzen hinaus in den anderen Mitgliedsstaaten der Europäischen Union als auch den Vereinigten Staaten von Amerika zu beobachten. (vgl. Daase et al. 2019) Auch wenn die Radikalisierung sich auf kleine Gruppen und Individuen beschränkt, wird eine Polarisierung des gesellschaftlichen Diskurses und ein andauernder Vertrauensbruch festgestellt (vgl. Ipsos).

Es kann demnach von einer *Doppeldiagnose* gesprochen werden: Mit der Demokratisierung der Demokratie geht auch eine Entwertung der aktualisierten Demokratie,

---

81 Für die angeführten Beispiele ist zu beachten, dass die Zuordnung zum rechten und linken Spektrum nicht immer eindeutig sein muss, wie beispielsweise im Fall der Mahnwachen oder Gelbwestenproteste. (Vgl. Bundeszentrale für politische Bildung)

82 Weiteres Beispiel wäre die Zunahme von Separationsbewegungen wie in Schottland oder auch Spanien.

bisweilen ihre Diffamierung als DDR 2.0, einher.[83] Trotz oder gerade aufgrund politischer Aktivierung ist eine gestiegene Skepsis nicht nur gegenüber der Funktionsfähigkeit an sich, sondern auch gegenüber dem Bereich des Politischen oder dem, was mit diesem assoziiert wird, zu vernehmen. Das ist zunächst nicht verwunderlich, insofern sich diese Bewegungen gerade aus der Unzufriedenheit speisen. Jedoch verweist die Doppeldiagnose auch auf ein Problem, weil das beschriebene Emanzipationskonzept das mit ihm verbundene Freiheitsversprechen offenbar nicht realisieren kann.

Einen Hinweis für dieses Problem gaben die Ausführungen aus dem letzten Abschnitt, deren grundlegende Struktur sich besonders gut an dem Aufkommen rechter und rechtspopulistischer Bewegungen verdeutlichen lässt, die sich gerade, beispielsweise mit dem Ausruf »Wir sind das Volk« (Daphi et al. 2015: 42), als demokratisches Sprachrohr verstehen.[84] In der Forschung wird deshalb immer wieder auf Gemeinsamkeiten und Schnittstellen zwischen linken und rechten Bewegungen hingewiesen, denn beide Seiten, so Schaal und Lembcke, »beziehen sich […] auf ähnliche demokratische Ideale – Mitsprache, Mitbestimmung, Mitmachen – und deuten sie auf je spezifische Art aus: als emanzipatorische oder restaurative Bewegung, als pluralistisch-heterogen-inklusiv oder homogen-national(istisch)« (Schaal/Lembcke 2017: 130). Die Parallelen beziehen sich auch explizit auf radikaldemokratische Elemente, wenn in der Kritik am Liberalismus, abseits epistemischer Hoheit und rationalen Kalküls, eine Neuauflage sprachlichen Stils, Angst- und Unsicherheitsrhetorik sowie Inszenierung vorgezogen werden. Nachtwey sieht einen gemeinsamen »Impuls der Selbstermächtigung«, bei dem Pegida nur die »regressive Variante neuer politischer Proteste in den letzten Jahren« (Nachtwey 2016: 303) darstellt.

Der Grund für die so dargestellte Verbindung liegt nicht so sehr in dem Wunsch einer Gleichsetzung von »links« und »rechts« als in der Frage nach der Deutungs- und auch Aufklärungskraft der in diesem Buch diskutierten Theorie. Besonders im letzten Unterkapitel zeigte sich, dass die unterschiedlichen Varianten der Radikaldemokratie die alten Organisationsmuster der Politik als Gegenfolie und Angriffsziel eigentlicher politischer Aktivität oder des Politischen verstehen. Diese These wird umso deutlicher, je mehr die erkenntniskritischen Prämissen in Erinnerung gerufen werden. Als normative Grundlage dient die Abgrenzung zu allem als gegeben Dargestellten, metaphysisch Aufgeladenen oder mit Wahrheit Markiertem, kurz, zu allem als unverfügbar Gedachten. Eine solche Verschiebung macht es schwer, zu differenzieren[85], denn die antihegemoniale Haltung ist sowohl der »Friday for Future«-Bewegung als auch Pegida inhärent,

83 Philip Manow spricht in seinem Essay deshalb von der »(Ent-)Demokratisierung der Demokratie«. Die Demokratie sei aufgrund von Demokratie in der Krise. Manow führt dies jedoch nicht auf die in dieser Arbeit diskutierten Demokratiekonzepte zurück, sondern auf eine Krise der liberalen, repräsentativen Demokratie (Manow 2020: 20).

84 Auch wenn der Ruf von Occupy »We are the 99 percent« oft mit dem Ausruf »Wir sind das Volk« gleichgesetzt wird, besteht immer noch ein einprozentiger Unterschied, wenn eben nur die Mehrheit, aber nicht die gesamte Einheit repräsentiert werden soll. (Vgl. Müller 2016a)

85 Berechtigte Argumente gegen die Gleichsetzung finden sich beispielsweise bei Gebhardt. Sie differenziert zwischen Inklusion (links) und Exklusion (rechts), der strategischen Nutzung von Identität (links) und ernsthaften Reinheitsfantasien (rechts), antihierarchischer Organisationsstruktur (links) und Paradigma mit Führerfigur (rechts), der performativen Darstellung durch Spiel und

gleichwohl klare Abgrenzungsmerkmale zu definieren wären (vgl. Gebhardt 2018: 28). Obwohl es theoretisch schwer fällt ein normatives Urteil zu fällen, ist die normative Positionierung meist offensichtlich. So Gebhardt in der Zeitschrift Diskurs:

> In den letzten Jahren haben »westliche« Demokratien (politische) Bewegungen auf der Straße erlebt, die weder an sich demokratisch und freiheitlich gesinnt waren, noch Momente »radikaler Hoffnung« […], in die postdemokratische Konstellation eingespeist haben. Stattdessen waren Bewegungen der Straße, wie PEGIDA, Tea Party oder Die Identitäre Bewegung, von sozialer Hermetik und kulturellen Reinheitsfantasien gekennzeichnet. (Gebhardt 2018: 22)

Diese Konstellation führt zu Spannungsverhältnissen[86]: Wenn sich sowohl linke als auch rechte Bewegungen mit Einsichten postmoderner Sozialphilosophie in Verbindung bringen lassen, dann ist entweder die Theorie zu allgemein, kann ihren normativen Standpunkt nicht verteidigen oder muss auch Rechtspopulismus tendenziell als radikaldemokratisch begreifen. Es gilt deshalb für die vier Kritikpunkte im letzten Kapitel realpolitische Bestätigung zu finden.

(iii) Die *erste Kritik* richtete sich gegen einen *Mangel an Inhalt* und wurde bereits durch den Verweis auf die Parallelität der oben genannten Bewegungen trotz deutlicher inhaltlicher als auch normativer Differenzen angesprochen. Weil als Bewertungsgrundlage die Position im hegemonialen Spiel entscheidend ist, oder anders, sich der Inhalt auf die Bewegung reduziert, fehlt die politische Differenzierung. Aus dieser Sicht wird das Lagerdenken in links und rechts aufgelöst, weil die Antipolitik sowohl linke Strömungen, wenn konservativ dominiert, als auch rechte Strömungen, wenn liberal dominiert, hervorbringen kann. Ein Streit löst den anderen ab, ohne tatsächliche Emanzipation. Zwar ist es übertrieben, heutigen politischen Bewegungen völlige Inhaltsleere zu unterstellen, jedoch zeigen Analysen zur Migrationsdebatte als auch allgemein zur politischen Kommunikation den steigenden Entertainmentfaktor, welcher sich besonders in Protest und Empörung ergibt. In *Angst vor den anderen: Ein Essay über Migration und Panikmache* (2016a) beschreibt Bauman jenes Dilemma in der Differenz zwischen tatsächlichen Ursachen von Prekarisierungsgefühlen und Schuldzuschreibungen an und Ablehnung von Migrant:innen. Gerade die neuen Bundesländer sind hierfür ein Beispiel, weil der tatsächlich erfahrbare Strukturwandel, besonders in den ländlichen Regionen, wenig mit der Frage von Migration zu tun hat.[87] Die Frage, wofür es sich zu engagieren lohnt, wird gegen das Wogegen eingetauscht.

Parodie (links) oder Aufmarsch und Kundgebung (rechts). Während radikaldemokratischer Protest auf Zukunft setzt, ist Rechtspopulismus rückwärtsgewandt. (Vgl. Gebhardt 2018: 35ff.)

86 Mittlerweile wird sogar von denjenigen, die sich für Demokratisierung gegen staatliche Institutionen einsetzten, zu Teilen genau jener Staat zum Schutz vor Rechts in Anspruch genommen. Auch im ambivalenten Verhältnis zu Angela Merkel, als zum einen Galionsfigur der Alternativlosigkeit und Entpolitisierung als auch eines liberalen und offenen Diskurses, wie im Kontext der Migrationsdebatte, zeigt sich die normative Ausrichtung.

87 Studien verweisen deshalb immer wieder auf Gefühle »subjektiver Deprivation«, die nicht auf objektiven Misständen beruhen müssen (vgl. Vorländer 2021: 26; Kiess et al. 2020: 244).

Die Kritik an Inhaltsleere kann nicht nur an die radikale Demokratietheorie, sondern auch an die mit der Theorie verbundene »postdemokratischen Subjektivität« (Ullrich 2015: 25) zurückgebunden werden, die sich dadurch definiert, von dem System oder dem Establishment (der Hegemonie) nicht mehr repräsentiert und akzeptiert zu werden. Systematisch zusammengefasst findet sich diese These in dem 2013 erschienenen Buch *Simulative Demokratie* (2013) von Ingolfur Blühdorn. Dieser sieht in der Postdemokratie zunächst nicht ein Problem, sondern eine historisch angemessene Situation. In dem Buch argumentiert er für eine neue Form von Politik, die es schafft, dem demokratischen Anspruch gerecht zu werden, ohne jedoch verschärfende Ungleichheit und Alternativlosigkeit zu reduzieren.[88] Auch für ihn basiert die simulative Demokratie auf einem neuen Subjekttypus der »liquid identity« (ebd.: 170), der mit den Analysen zu Rorty, Bauman und Marchart bereits als Selbstentfremdung beschrieben werden konnte. Jenes Subjekt basiert auf einem Paradox, nämlich sich von der erstrittenen, demokratischen Verantwortung befreien und gleichzeitig mitbestimmen zu wollen. Die Folge ist eine nur inszenierte Selbstbestimmung ohne faktische Grundlage, »die diskursiv reproduziert und erlebbar macht, was der fortlaufende Prozess der Modernisierung normativ ausgehöhlt hat« (ebd.: 176). Die Politisierung der Zivilgesellschaft ist deshalb für Blühdorn kein Heilmittel, sondern Ausdruck einer *inhaltsleeren Politisierung*. Für diese Kritik spricht der schnelle Wandel von Protestgruppen in den letzten Jahren, der, wie er es nennt »liquid partizipation« (ebd.: 193), bei der es mehr um die Inszenierung des eigenen Subjektstatus, denn um gesamtgesellschaftliche Konzepte und Veränderungen geht.[89] Im Mittelpunkt steht der performative Akt des Engagements.

Die andere Seite dieser Beschreibung ist *zweitens*, was als *Motivationsproblem* geschildert wurde. Zugespitzt ließe sich sagen, wenn die inhaltsleere Politisierung eher auf rechtspopulistische Bewegungen zutrifft, dann das Motivationsproblem auf linke Bewegungen. Denn theoretisch gesprochen hat die berechtigte Dekonstruktion alter Ideale der Religion, Familie oder nationaler Identität keinen Platz übrig für neue Ideale außer denen, die als leere Signifikanten beschrieben werden. Die antifundamentalistische Begründungsutopie, eine gewisse Form des Kulturrelativismus, als auch ein starker Individualismus erschweren besonders die Bildung und Verstetigung sozialer Bewegungen. Hinzukommt die eben beschriebene Übernahme der dekonstruktivistischen Denkfiguren von rechts, die unwillkommene Verbündete erzeugte. Die Angst, durch feste Zuschreibungen und Organisationsformen[90] erneut wieder ungerechte Verhältnisse zu erzeugen, kann sich auf die politische Praxis auswirken, weil es schwerfällt,

88 Aus heutiger Sicht kann von einer Fehldiagnose gesprochen werden, weil Blühdorn noch vor 2015 von einer Zufriedenheit mit der Simulation ausging. Zwar bestätigt sich formal seine These, jedoch in radikalisierter Form, wie in den nächsten Abschnitten beschrieben wird. Während Blühdorn Zufriedenheit mit den postdemokratischen Regierungsmechanismen beschreibt, fokussiert die hier dargelegte Analyse auf die Zufriedenheit mit dem Protest und dessen Äußerung.

89 Blühdorn schreibt: »Politische Partizipation ist zunehmend themenspezifisch und entideologisiert. Bürger engagieren sich für Themen bzw. gegen Projekte, die sie unmittelbar betreffen oder interessieren, etwa die geplante Erweiterung eines Flughafens, den Bau einer Müllverbrennungsanalage oder Reformvorschläge im Bildungswesen.« (Blühdorn 2013: 191)

90 Eine Studie von Nachtwey et al. formulierte ganz praktisch in Bezug auf Occupy: »Occupy scheiterte sozusagen an der radikalen Umsetzung der Idee der permanenten Versammlungsdemokratie.

für eine Handlung notwendige Position zu beziehen. Diese Unsicherheit lässt sich an mehreren Stellen beobachten, wie beispielsweise in der Solidarisierung mit Geflüchteten und Verteidigung von deren Identität, aber gleichzeitigem Problem mit deren zu Teilen antiliberalem oder frauenfeindlichem Gesellschaftsbild, wie im Fall des Leipziger linken Szeneclubs Conne Island geschehen (vgl. Conne Island Plenum 2016). Das gleiche Problem findet sich auch im schwierigen Umgang europäischer Feminist:innen mit der (islamischen) Religion oder der Kopftuchfrage, das zum einen persönliches Minderheitsrecht, zum anderen frauenfeindliche Strukturen repräsentiert (vgl. Hoffmann 2016). Linke Bewegungen stehen dann vor dem Problem, dass sie sich zwar auf einen gemeinsamen Feind einigen können, »aber aufgrund der großen inneren Diversität eben schwer auf gemeinsame Forderungen« (Susemichel/Kastner 2018: 18). Zwar ist das Ringen um die richtige Position auch ein Ausdruck politischen Streits, kann aber ebenso Hemmnis sein, wenn aufrgund der Gefahr, gegensätzlich ausschließende Positionen vertreten zu müssen, gar nichts vertreten wird.

Die theoretisch vorgeschlagene Lösung dagegen scheint nicht weniger problematisch. So sprach Marchart von einer »als ob«-Politik und Spivak spricht in Bezug auf den Feminismus von einem »strategischen Essentialismus« (Guha/Spivak 1988; auch beschrieben in Kempf 2016). In beiden Fällen gilt es, trotz Wissen um die Falschheit und Gefahr von fundamentalen Positionen diese im Sinne der Effizienz als politische Strategie einzusetzen; im Prinzip mit Kontingenzeinsicht ausgestattet, diese zum Zweck der Politisierung kurz auszublenden, aber nicht zu vergessen. So Rüdiger zu Spivak:

> Während Frauen, ethnische und sexuelle Minderheiten und andere marginalisierte Gruppen endlich nach einer positiven, autonomen Identität suchen und ihnen vorenthaltene Rechte einklagen, wird ihnen von theoretischer Seite die Legitimationsgrundlage für den Widerstand und das Ziel der Autonomie bereits wieder genommen. (Rüdiger 1996: 263)[91]

Gleichwohl diese Lösung pragmatisch sinnvoll ist, konterkariert sie doch die theoretische Ausgangslage und gerät in der Praxis nicht selten in Vergessenheit. Denn entweder wird der Gedanke der Kontingenz der eigenen Position bereits immer mitgetragen, dann besteht das eben beschriebene Motivationsproblem, oder er wird ausgeblendet, dann besteht die Wahrscheinlichkeit, in der Ausblendung zu verharren.[92] Blühdorn glaubt deshalb, dass gerade *politische Partizipation jenen »Simulations- und Erlebnisraum«* für etwas darstellt, »wovon sich moderne Bürger einerseits emanzipiert haben, was sie andererseits aber nicht aufgeben wollen« (Blühdorn 2013: 196).

Die *drittens* zu beobachtende *Radikalisierung des Politischen* entspricht dieser Annahme in mehrfacher Hinsicht. Nicht nur, dass die Rede vom Wutbürger:innen und Protestwähler:innen medial eine Radikalisierung beschreibt, auch die in den

---

Man hat es abgelehnt, sich Strukturen zu geben, weil man Angst vor neuen Machteliten innerhalb der Bewegung hatte.« (Gamperl 2013)

91 Strategischer Essentialismus ist auch bei Butler trotz Selbstentfremdung auf Identität angewiesen. (Vgl. Butler 2015) Gebhardt meint dazu: »Hierbei wird Identität als Konstruktion der sozialen Kohäsion verstanden – nicht als Reinheitsphantasma.« (Gebhardt 2018: 35)

92 Anhand vieler Beispiele nachvollziehbar zum Thema Identitätspolitik. (Vgl. Susemichel/Kastner 2018)

90ern geglaubte Beilegung ideologischer Konflikte hat sich als verfehlt herausgestellt. Vielmehr zeigt sich in den letzten Jahren, dass die alte Rechts-Links-Dichotomie als Abgrenzungs- und Ausgrenzungslinie wieder Fahrt aufgenommen hat, und auch global findet ein Aufleben von Großkonfliktlagen und eine Rückkehr zu Identitätspolitiken statt. Gerade rechtspopulistische Bewegungen erzielten Erfolge durch eine Strategie der Radikalisierung, wie sich beispielhaft an dem Aufstieg der AfD in Deutschland beschreiben lässt.

Als sich 2012-2013 die AfD gründete, galt sie für viele als eurokritische und wirtschaftsliberale Ausgründung von Parteimitgliedern der »Altparteien« mit dem Ziel, die Eurorettung nicht als alternativlos zu akzeptieren. Schon damals war sie auch getragen von konservativen und nationalen Einstellungen und zog ihr Potential aus der Gegenposition zum scheinbaren Establishment. Diese Gegenposition radikalisierte sich im Kontext der Flüchtlingsbewegungen von 2015, in dessen Folge das Thema Migration vor der Eurokritik zum zentralen Angriffsziel wurde. Dies äußerte sich intern in einem Parteikampf zwischen dem damaligen Vorsitzenden Bernd Lucke und dem maßgeblich von Björn Höcke vertretenen »Flügel« der »Neuen Rechten«. Letztlich verließ Lucke mit ca. 20 % der Mitglieder die Partei, woraufhin in der Partei ein Ruck nach rechts folgte. Es lässt sich seitdem nachvollziehen, dass sowohl Anhänger:innen als auch Äußerungen immer enthemmter wurden: Von der Frage über den Schießbefehl an der Grenze über die Bezeichnung des Holocaust-Denkmals als »Mahnmal der Schande« in Höckes Rede in Dresden bis zu der Aussage über den Nationalsozialismus als »Vogelschiss in der deutschen Geschichte« von Alexander Gauland: »Heute gibt es Reden und Auseinandersetzungen im Bundestag, die früher so nicht vorstellbar waren« (Mangold 2019), heißt es in einem Artikel des Deutschlandfunks.

Die zweite Parteispaltung folgte 2017. Die neue Vorsitzende Frauke Petry versuchte, mit einem »Zukunftsantrag« die Partei auf einen realpolitischen Kurs zu bringen, und scheiterte. Seitdem findet ein regelmäßiger Konflikt um die Rolle des rechten Flügels statt, bei dem von einer Radikalisierung zu sprechen ist,[93] nicht nur thematisch, sondern auch personell, betrachtet man die Vernetzungen zur rechten Szene.[94] Dieser Prozess der Radikalisierung minderte jedoch nicht den Erfolg der Partei. Vielmehr wird

---

93 Es gibt auch eine ältere Tradition des deutschen Konservatismus, die seit dem Wegfall der Religion als Kittfaktor der Gesellschaft immer mehr zum Nationalismus tendierte. Bereits in der Einleitung habe ich auf die Ritterschule verwiesen. Als prominenteste, ultrakonservative Vertreter galten Armin Mohler sowie Günter Rohrmoser. Hinzu zählt auch die konservative Denkfabrik »Studienzentrum Weikersheim«, der von Kritiker:innen eine Nähe zur Neuen Rechten vorgeworfen wird. Als führender Intellektueller gilt gegenwärtig Götz Kubitschek. Er ist Geschäftsführer des heute in Schnellroda ansässigen »Antaios-Verlags«, verantwortlicher Redakteur der Zeitschrift »Sezession« sowie Gründer des »Institut für Staatspolitik« (IfS). Sowohl inhaltlich als auch institutionell kann das Institut als radikalisierte Variante der älteren, konservativen Strukturen begriffen werden.

94 Um nur einige Beispiele zu nennen: Es gilt als belegt, dass Björn Höcke unter dem Pseudonym »Landolf Ladig« in einer NPD-nahen Zeitschrift veröffentliche (Eichsfeld-Stimme und in Volk und Bewegung). Zudem hatte er Kontakt zu Thorsten Heise, welcher als militanter Neonazi und führender Aktivist der Freien Kameradschaftsszene gilt. Hinzu kommt der immer wieder gesuchte Schulterschluss zu Pegida, wie zu deren 200sten Jubiläumsmarsch am 17.02.2020. Sowohl die »Gruppe Freital« als auch die »Freie Kameradschaft Dresden« organisierten sich im Kontext von Pegida.

in Analysen, wie der des »Göttinger Institutes für Demokratieforschung«, die Radikalisierung als Erfolgs- und Legitimitätsgarant verstanden. Der Erfolg speist sich aus der Abgrenzung zu den Altparteien und der Selbstzuschreibung der Marginalisierten gegen eine vermeintliche linke Hegemonie. So wirken »die heutigen Ausdrucksformen des konservativen und rechten Spektrums als reine Empörungsentladungen als Ausdruck des angestauten Ressentiments oder gar Hasses« (Finkbeiner 2016). Dafür ist nicht nur die Ausgrenzung von außen und sind nicht nur die Medien zuständig, sondern auch die Partei selbst, weil ein solcher Politikstil zur Konstitution der eigenen Position dient.[95]

Diese Darstellung lässt Bezüge zum *vierten* Punkt erkennen. Der neue Essentialismus oder besser: die neuen Essentialismen prägen immer mehr politische Gruppierungen. Gemeint ist damit weniger die Idee objektiver Wesensmerkmale einer Gruppe, sondern die Reduktion dieses Wesens auf ihre politische Aktivität, die maßgeblich durch Emanzipation gekennzeichnet ist. In der bisher dargestellten Logik basiert Emanzipation besonders auf dem Selbstverständnis als Unterdrückte und Marginalisierte, auch unabhängig davon, ob die Marginalisierung der gesellschaftlichen Realität entspricht. Diese inhaltliche Distanz passt auch zu der Dominanz von kulturellen Bedeutungskämpfen und der Zunahme von Identitätspolitik, denn der Erfolg rechter Bewegungen kann an diesen Strategien festgemacht werden. Die Stilisierung weißer Identität als Opfer einer linken Hegemonie und von »political correctness« inszeniert rechtspopulistische Anhänger:innen als Widerständler:innen. Neben der AfD ist es in Deutschland die »Identitäre Bewegung«, die für die Rettung einer »enthnokulturellen Identität« eintritt. Linke Diskussionen über inkludierende Sprachregeln oder die richtige Adressierung von People of Color gelten nur als »kulturelles Theater«, obwohl sich rechte Bewegungen derselben Logik bedienen, jedoch indem privilegierte Positionen als scheinbare Diskriminierung präsentiert werden (vgl. Susemichel/Kastner 2018: 12-17)[96]. Für Reckwitz besteht dieser neue »Kulturessentialismus« weniger in einer inhaltlichen Essenz als in politischer Strategie als einem Identitätsangebot und unterschei-

95 Folgende Fußnote wurde Anfang 2020 vermerkt: »Im Frühjahr 2020 kommt es zu einem internen Streit, bei dem sich zum ersten Mal die konservativen Kräfte gegenüber den progressiven Kräften durchsetzen. Der Flügel wird, auch aufgrund der Beobachtung durch den Verfassungsschutz, aufgelöst und Andreas Kalbitz aus der AfD entlassen. Inwieweit dies Einfluss auf das Wählerverhalten und den Erfolg der AfD hat, lässt sich erst mit den nächsten Wahlen beurteilen. Stimmt die hier vorgestellte Interpretation, wird es zu einem Ende der Erfolge kommen oder zu erneuter Radikalisierung.« Ende 2021 hat Jörg Meuthen seinen Rückzug erklärt. Mit Alice Weidel und Tino Chrupalla rückt die Partei noch weiter nach rechts. So hat auch Meuthen den Machtkampf, wie vor ihm Bernd Lucke und Frauke Petry, gegen das Höcke-Lager verloren.

96 Das heißt natürlich nicht, dass nicht auch linke Identitätspolitik mit dem Problem starrer Identitätszuschreibung oder ständig inszenierter Unterdrückung zu kämpfen hat. Nur sind hier die Unterdrückung (Transgender, Homosexuelle, People of Color) in westlichen Gesellschaften offensichtlich und zudem die Abgrenzung meist schwächer und durchlässiger. So heißt es bei Susemichel und Kastner: »Sprich: ist die Definition von ›Weiblichkeit‹ in Stein gemeißelt oder lässt sich der Begriff der Frau erweitern, sodass er auch trans Frauen umfasst? Wird Blackness afrozentrisch definiert oder dürfen sich alle People of Color dem antirassistischen Kampf anschließen? Solidarisiert sich das revolutionäre Arbeitersubjekt auch mit der migrantischen Reinigungskraft oder nur branchenintern mit >seinesgleichen<?« (Susemichel/Kastner 2018: 17f.).

det sich somit deutlich von traditionellen Gemeinschaften, weil der Wert auf Fragen der Abgrenzung und Aufmerksamkeit beschränkt bleibt:

> Die zentrale Trägergruppe der postindustriellen Gesellschaft der Singularitäten, die neue Mittelklasse der Wissens- und Kulturökonomie mit ihrem Selbstbewusstsein eines avancierten, zeitgenössischen Lebensstils, verwandelt sich in der rechtspopulistischen Perspektive damit in einen Gegner des »wahren Volkes«, in ein parasitäres Außen. Erst vor diesem Hintergrund dieser allgemein populistischen Form des Politischen erhalten die konkreten Inhalte der Parteien ihre Bedeutung. (Reckwitz 2018: 416)

Dies passt auch zur Rede der bereits erwähnten »dünnen Ideologie« (vgl. Freeden 1998). Gleichwohl sich Vorstellungen konkreter und substanzialistischer Werte finden, verweilt der Populismus zumeist »auf der Ebene rhetorischer Gegenpositionen« (Gebhardt 2018: 34), weshalb für Reckwitz eine »Affektkultur der *Negativität* kennzeichnend ist« (Reckwitz 2018: 387). Und obwohl Rorty, Bauman und Marchart sich explizit gegen Identitätspolitiken stellen, lassen sich Identitätspolitiken als strategisches Mittel der Mobilisierung auf ihr Politikverständnis zurückführen.

7.3.4 Selbstzweck des Politischen

Natürlich ist es überzogen, wenn, wie dargestellt, politische Auseinandersetzung sich nur noch auf die Auseinandersetzung und nicht auf die Ziele der Auseinandersetzung konzentriert und gerade deshalb Identitätspolitiken und Bedeutungskämpfe in den Mittelpunkt gerückt sind, weil sie sich besonders gut zur Abgrenzung eignen. Damit wird behauptet, gegenwärtiger Identitätspolitik gehe es eigentlich gar nicht um Identität, und viele gegenwärtige politische Konfliktlinien seien nur eine Imagination echten politischen Streits, seien Politisierung, aber dennoch entpolitisiert.

Diese Behauptung trägt sich nur, wenn mit Politisierung normative Ideale verbunden sind, die nicht erfüllt werden. Dass es für die postmoderne Sozialphilosophie solche Ideale gibt, wurde in Teil II dargestellt und kann in Bezug auf die demokratietheoretischen Gewinne des Emanzipationsgedankens nochmals hervorgehoben werden (i). Wenn jedoch die Einsichten postmoderner Sozialphilosophie als interpretative Grundlage rechtspopulistischer Politik dienen, dann bestätigt sich erneut die Vermutung, dass politischer Aktivierung durch Kontingenzeinsicht Aporien eingeschrieben sind (ii), die abschließend als Selbstzweck des Politischen beschrieben werden (iii).

(i) Wir sind heute dem postfundamentalistischen Verständnis von Politik, gerade durch den Eigenwert der Emanzipation, zu Dank verpflichtet. Ob im Angesicht der Kritik am Neoliberalismus oder der Genderforschung, die Vervielfältigung hat uns von Verblendungszusammenhängen befreit und gleichzeitig marginalisierten gesellschaftlichen Personen oder Gruppen zu Anerkennung verholfen. Die Konzepte radikaler Demokratie erinnern daran, dass es keine Ordnung ohne Ausschluss, keine Demokratie ohne aktive Bürger:innen und keine Gerechtigkeit ohne gemeinschaftliche Praxis gibt. Mit Rückgriff auf Habermas kann berechtigterweise von einem neuen Lernniveau gesprochen werden, welches als Reaktion auf die Diagnose der Postdemokratie zu verstehen ist. Zumindest für die westliche Welt lässt sich demnach eine Politisierung diagnos-

tizieren. Die umfassende Politisierung aller Bereiche ist der Ausdruck eines radikalisierten prozeduralen Legitimationstypus, der die politische Praxis zum letzten Grund macht. Es wurde dargestellt, wie sich zwischen der Art und Weise der Prozeduren differenzieren lässt. Während die Variante 1 radikaldemokratischer Theorien den Prozeduren einen festen Rahmen gibt, wird dieser Rahmen in Variante 2 auch der Prozedur unterworfen und damit der politischen Auseinandersetzung. Mit der Differenz von Politik und Politischem werden alle Gründe befragbare Gründe. Eine solche Vorstellung lässt sich berechtigterweise mit Freiheit verbinden. Um es radikaler auszudrücken: Solidarität und Politisierung als Selbstbestimmung sind auf das Politische reduzierbar.

(ii) Es herrscht allerdings in der akademischen Debatte kein Konsens darüber, wie diese Politisierung zu bewerten ist und ob sie als jene gewünschte Demokratisierung der Demokratie zu denken ist. Das liegt zum einen daran, dass unter den neuen Bewegungen viele sind, die sich mit der Anerkennung und Wertschätzung von Demokratie schwertun bzw. für die sich ein »vulgärdemokratisches« Verständnis attestieren lässt (vgl. Vorländer/Herold/Schäller 2016: 71ff.). Die Politik muss direkt umsetzen, was die imaginierte Einheit des Volkes will, ohne die Mühen der politischen Aushandlung auf sich zu nehmen. Zum anderen ist eine Radikalisierung des Diskurses zu beobachten, die eine diskursive und sinnvolle Verständigung immer mehr erschwert. Eine Veränderung, die medial gern als »Spaltung der Gesellschaft« begriffen wird.

Nun kann behauptet werden, all diese Entwicklungen haben nichts mit der in dieser Arbeit beschriebenen Theorie zu tun. Sie seien sozusagen das Gegenbild. Sie seien der Mangel an Kontingenzeinsicht. Die letzten Abschnitte unterlagen der Absicht, darzustellen, dass das »therapeutische Moment« der Kontingenzeinsicht auch zu anderen als den mit diesen normativ verbundenen Realisierungen führen kann.

Dafür wurde zunächst auf konzeptionelle Mängel hingewiesen; zum einen die Umkehrung des Legitimationsprinzips hin zur Emanzipation, zum Bruch mit der Ordnung. Wird das Politische nur in der Befragung sichtbar, wird es reduziert auf bloßes Hör- und Sichtbarwerden. Demirović und Žižek kritisieren, dass allein der performative Akt zum Kernelement von Demokratie wird. Zum anderen wurde der Formalismus dieses Prinzips kritisiert. Hör- und Sichtbarwerden, negativ formuliert, Ausgeschlossenheit, ist ein sehr minimales inhaltliches Kriterium und nicht zuletzt auch eine Frage subjektiver Einschätzung.

Wird diese konzeptionelle Diagnose übertragen auf die erwähnte, faktische Politisierung, zeigt sich folgendes Bild: Die Ablehnung der aktuellen Demokratie ist theoretisch konsequent, weil sie dem emanzipatorischen Imperativ entspricht. Spielt der Inhalt der hegemonialen Ordnung eine geringere Rolle, spielt dieser auch keine entscheidende Rolle für die Bewertung der Emanzipationsbewegung. Antidemokratische Haltungen können zu demokratischen Bewegungen umdefiniert werden. Folglich ist auch hier ein Mangel an Inhalt zu entdecken, der den Fokus auf populistische Strategien der Aufmerksamkeitsgenerierung lenkt. Nicht, dass es diese nicht schon immer gab, es ist jedoch eine Zunahme zu registrieren. Aus politisch-strategischer Sicht findet Radikalisierung der Gesellschaft über ein Wetteifern um »Traumatisierungserfahrungen« statt (vgl. Susemichel/Kastner 2018: 131).

(iii) Erneut kann auf vier Probleme Bezug genommen werden:

Erstens: Eine *Gleichsetzung des Guten mit dem Politischen* ist festzustellen. Dies deutete sich bereits in den letzten Abschnitten an. Politisches Handeln, also die Intervention in den Raum des Gegebenen oder die konstante Infragestellung, ist normativ aufgeladen. Weil im Sinn von Kontingenzbewusstsein »politisch zu sein« die letzte Eigenschaft darstellt, fallen alle anderen Wertmaßstäbe damit zusammen. Durch Emanzipation wird diese normative Grundlage realisiert, nicht zuletzt, weil damit Solidarisierungs- und Selbstbestimmungseffekte verbunden werden. Es ließ sich zeigen, dass die normative Aufwertung des Politischen, damit erneut die Aufwertung des Entfremdungstheorems, selber im Schein der Freiheit münden kann, soll heißen, nur durch ständige Entsolidarisierung und Radikalisierung zu erreichen ist.

Zweitens: Die neuen Essentialismen als auch die damit verbundene Erlebnispolitik sind abermals nicht als Rückfall in archaische Muster zu verstehen. Sie sind, so die These, Folge des neuen Lernniveaus, eines rationalisierten Verständnisses des Status unserer menschlichen Welt. Der Fokus radikaldemokratischer Theorien auf das ontologische Moment ist nicht zufällig. Er ist der Ausdruck der banalen Beobachtung, dass die gute Ordnung nicht entdeckt wurde und sich wahrscheinlich nicht entdecken lässt. Ein »Zóon politikón« zu sein, ist dann die letzte Option. Damit besteht jedoch die Gefahr, dem politischen Akt zu viel Wert als oberstes Ziel menschlicher Existenz zuzuschreiben. Der »leere Signifikant« wird so symbolisch überladen, was sich erneut als Zusammenspiel von *Rationalisierung und Re-Mythisierung* begreifen lässt. Rüdiger bezeichnet dies als das »Heimweh nach dem Absoluten« (Rüdiger 1996: 261) und Hetzel als Rückkehr »traszendentalphilosophischen Begründungsdenkens […] in den Diskurs der radikalen Demokratie« (Hetzel 2010: 237), welches nur im performativen Akt, in der Absolutheit der Kontingenz zu finden ist. Die beschriebenen neuen Essentialismen sind folglich Ausdruck einer Essentialisierung des Politischen.

Drittens: Es trifft auch zu, dass das *Besondere zum Allgemeinen* geworden ist. Besonders durch die Frage nach dem neuen Legitimationstypus hat dieser der Veränderung ihren Ausdruck verliehen. Nicht mehr das Universale und Allgemeingültige lässt sich als Grund herausstellen, sondern die Abkehr von diesem.[97] Dass das Politische selbst als Therapie ausgewiesen wird, bestätigt die Form der Umkehrung. Problematisch bleibt jedoch, dass die radikalisierte Form prozeduraler Legitimation, soll heißen, das formale Dagegen, nicht zwingend zu gesamtgesellschaftlicher Inklusion und Anerkennung beiträgt.

Die Veränderungen lassen sich im Anschluss an die anderen Abschnitte *viertens* als *Selbstzweck des Politischen* begreifen. Politisch zu sein ist die Lösung der Probleme, weil alle Probleme als konflikthafte wiederum politische Probleme sind. Das Politische bekommt keinen Wert von außen zugeschrieben, sondern es wird durch sich selbst zum Akt der Intervention und Befragung. Ein Reduktionismus, der im doppelten Sinn zu dem führt, was *Anti-Politik* genannt wurde. Manow kritisiert deshalb, dass in der vorgestellten Literatur die Entscheidung »immer zugunsten des Politischen und zu Las-

97 Interessanterweise wurden um die 2000er diese Theorien noch als Entdemokratisierung begriffen, als Gefahr für die klassischen Partizipationswege (vgl. Buchstein/Jörke 2003).

ten der Politik [ausgeht], für die man letztlich nur Verachtung übrig hat.« (Manow 2020: 172)[98]

98 Auf derselben Seite heißt es weiter: »Politische Theorie verkümmert darüber zum Wettbewerb um die Raffinesse in der Produktion politischer Pathosformeln, die es Autor und Lesern, Sprecherin und Publikum ermöglichen sollen, sich irgendwie kritischer, progressiver, widerständiger zu fühlen: ›Unvernehmen‹, ›Ereignis‹, ›Subversion‹, ›Rebellion‹, ›Bresche‹, ›Widerstand – Aufstand – Ungehorsam‹ usw. usf. Aus dieser Perspektive ist ›die Welt‹ die Menge an Episoden, die man anekdotisch aufrufen kann, um sich zu empören.«

8. Affirmation der Kontingenz als fehlgeleitete Kulturpolitik

Die *Dialektik der Aufklärung* folgte dem Anspruch, die der Aufklärung hinterlegten Hoffnungen auf moralischen und zivilisatorischen Fortschritt einer Prüfung zu unterziehen. Horkheimer und Adorno waren durch ihre historischen Erfahrungen der Intuition ausgesetzt, dass zwischen dem Erlebten und den Ambitionen, die in der Aufklärungsphilosophie vermittelt wurden, ein Widerspruch besteht. Ihrer Diagnose folgend ist das Scheitern der Aufklärung in ihr selbst angelegt: »Aufklärung schlägt in Mythologie zurück« (Horkheimer/Adorno 2017: 6). Die Ambivalenz oder Dialektik zu erkennen, so ließe sich sagen, muss ein Teil des Projektes der Aufklärung sein.

Ganz analog ließe sich die Zielstellung der letzten Kapitel formulieren. Auch der Verfasser dieses Textes geht davon aus, dass, was als »zweite Aufklärung« bezeichnet werden kann, das postmoderne Paradigma, wiederum von Widersprüchen durchzogen ist, welche es zu erkennen und herauszuarbeiten gilt. Überzogen kann von einer »Dialektik der Postmoderne« gesprochen werden, freilich ohne in der Tiefe an Horkheimer und Adorno anknüpfen zu können. Dennoch bleibt die Absicht einer ebenfalls aus den Erfahrungen der Gegenwart gezogenen Skepsis. Die beispielhaften Bezüge der letzten Abschnitte wie der Populismus, die Ästhetisierung des Politischen, die Diskussion über das Postfaktische oder die Radikalisierung des politischen Diskurses sind Träger einer solchen Intuition.

Dabei ist die Ausgangslage eine andere. Während mit der Aufklärung ein eindeutiger Optimismus verbunden war, hat die »Postmoderne Sozialphilosophie« das Scheitern schon zum eigenen Prinzip gemacht. Teil II stellte diese »Umwertung der Entfremdungstheoreme« oder auch »Permanenz der Negation« in Abgrenzung zur *Dialektik der Aufklärung* in den Mittelpunkt. Zum Zweck der Analyse wurden zu Beginn zwei Frageebenen voneinander getrennt. Auf der *systematisch-formalen Ebene* ging es darum, der Stringenz der Argumentation zu folgen, auf der *kulturell-normativen Ebene* darum, nach der Funktionsweise des therapeutischen Motives, oder anders: nach der Plausibilität der normativen Zuschreibungen der Entfremdung zu fragen.

In Teil II wurde gezeigt, wie die Dekonstruktion aller letztbegründenden Ansprüche, nach Meinung der vorgestellten Autoren, berechtigt ist, insbesondere aber zu einer

Einsicht oder einem neuen Bewusstsein führt, welches als *Kontingenzeinsicht* bezeichnet wurde. Kontingenzeinsicht wurde folgend zum Ausgangpunkt für *Solidarität* als gesteigerter Anerkennung von Anderen und *Politisierung* als Anerkennung und Chance auf Mitgestaltung. Fenner bezeichnet dieses Moment auch als »transitiv-ideologisch« (Fenner 2000: 550). Es gibt keine kausale oder lineare Ableitung, aber die Möglichkeit auf ein verändertes Weltverhältnis. Um es mit Žižek nochmal zuzuspitzen: Die Analyse fokussierte auf die Frage: »Wie können wir von ihrem ›ontologischen‹ Postulat der Mannigfaltigkeit zu einer Ethik (der Diversität, Toleranz…) kommen?« (Žižek 2001: 232)

Die folgende Kritik hatte sich mit dieser Frage auseinanderzusetzen. Entscheidend war, dass das Scheitern nicht das Gegenteil von Kontingenzeinsicht aufweisen muss, sondern, dass jener Einsicht auch eine andere Form von Politik eingeschrieben sein kann, die nicht die in sie gesetzten Hoffnungen erfüllt. Das heißt, Solidarisierung und Politisierung können Folge von Kontingenzeinsicht sein, aber eben ohne ihren positiv gesetzten normativen Gehalt, also für Solidarisierung eine Praxis der Sensibilität und Inklusion und für Politisierung eine Praxis der Befreiung und (gemeinsamen) Selbstbestimmung.

(i) Jener Fokus bildete deshalb den Ausgang für die erste Kritik in Abschnitt 6. Um den Kerngedanken in Erinnerung zu rufen, bietet sich eine Stelle aus dem Sammelband *Das andere der Ordnung* von Bröckling, Dries, Leanza und Schlechtriemen an. Die Autor:innen schreiben zum Abschluss ihrer Einleitung:

> Es geht nicht um eine radikale Umkehrung oder um einen großformatigen Paradigmenwechsel, sondern vielmehr um ein korrektives Supplement, um die Problematisierung des Ordnungsüberhangs. Es gibt wenig Grund, das Andere der Ordnung zu verklären wie die Ordnung. Aber einiges wäre schon gewonnen, wenn die Frage, wem epistemisch, normativ oder praktisch Vorrang zu geben wäre, nicht immer schon zugunsten der Ordnung beantwortet würde. Oder, ins Politische gewendet: Es ist nicht ausgemacht, dass die Schrecken des Chaos größer sind als die Verbrechen im Namen der Ordnung. (Bröckling 2015: 52)

Dass der permanenten Negation und gewisser Weise dem Chaos Gewinn gebührt, wurde rekonstruiert. Mit den Arbeiten Wellmers ließ sich zeigen, dass dies nur möglich ist, wenn *die Wertzuschreibung nicht an dem Inhalt hängt, durch den die Ordnung abgelöst wird, sondern an der Ablösung selbst.* Dem Argument einer normativen Umwertung der Entfremdung lässt sich nur folgen, wenn Kontingenz nicht als Unsicherheit, sondern als Chance interpretiert wird. Entfremdung ist dann nicht mehr ein Problem, sondern überhaupt die Möglichkeit zur Gestaltung des Lebens und zu Formen von Solidarität. *Diese Umwertung hat allerdings einen Preis.* Damit sie gelingt, muss ein Verständnis von Welt etabliert werden, in dem Veränderung grundsätzlich und immer möglich ist. Die Ausführungen zur Künstlichkeit, zur Macht und zur Bewegung fokussierten in diesem Sinne auf drei prominente Umschreibungsweisen innerhalb des postmodernen Diskurses. Der Aspekt des Künstlichen bezieht sich maßgeblich auf die Deutungsabhängigkeit der Welt vom Menschen. Der Aspekt der Macht lässt die Welt deshalb als notwendigerweise aus menschengemachten Machtbeziehungen bestehen und der Aspekt der Bewegung spricht folgend von permanenter Praxis. Jede dieser Lesarten macht

sich eines *Reduktionismus* schuldig, weil allein der Transformation Wert zugeschrieben wird, unabhängig dessen, was transformiert wird. Die Theorie ist in gewisser Weise zwar immer konkret, aber durch die Flucht auf die Metaebene der Umschreibung des ständig Konkreten abstrakt und inhaltsleer. So lässt sich dem von Marchart als emanzipatorischen Apriorismus bezeichneten Problem schlecht entkommen. In dem hier verwendeten Sprachgebrauch wurde *von bloßer Verfügbarkeit* gesprochen. Die tatsächliche Entzogenheit, welche auch zu Kontingenz gehört, kann nur umgewertet werden, wenn sie nicht als unverfügbar gedacht wird. Verfügbarkeit ist eine abstrakte These über den Status einer immer veränderbaren Welt.

(ii) Das systematische Moment bildet im Anschluss die Grundlage für die Frage nach dem Status des »transitiv-ideologischen« Momentes. Wenn eben von Vagheit in Bezug auf Solidarisierung und Politisierung gesprochen wurde, so, weil ihre Bestimmung letztlich auf die Beschreibung eben jener ständigen Praxis hinausläuft.

Um der Kritik ein Fundament zu geben, wurden zunächst in allen drei Abschnitten *Faszination des Könnens, Ästhetisierung des Politischen* und *Aktivierung des Politischen* die Annahmen über den Gewinn der »Therapie« rekonstruiert. Der Rückgriff auf weitere Autor:innen wie Arendt, Welsch, Seel, Foucault und Demirović ist damit zu begründen, dass die Erläuterungen bei Rorty, Bauman und Marchart zum Teil blass bleiben. Dies deutet bereits auf eine Schwäche als auch ein Problem hin, weil die meines Erachtens eigentliche Kernthese, auch aufgrund ihrer schwierigen Darstellung, verdeckt bleibt. Um keine ausführliche Wiederholung der Abschnitte zu liefern, reicht es, auf die Verbindung zwischen den Positionen hinzuweisen.

Unter dem Stichwort *Praktische Vernunft (7.1.1)* ging es darum, eine Urteilskompetenz zu etablieren, die ohne eine fertige Urteilskategorie auskommt. Ist dem der Fall, bleibt nichts anderes übrig, als sich selbst als Verantwortlichen des Urteils zu begreifen und, wie Rorty es nennen würde, keinen Rückzug auf Theorien oder Begründungen zu nehmen. Als alleiniger Ursprung des Urteils bleibt dann unser Miteinander, die multiperspektivische Auseinandersetzung des Aus-der-Position-des-anderen-Denkens. Phronêsis war die konzeptionelle Grundlage dieser Kompetenz. Dieselben Motive trafen auch auf den Bereich *ästhetischer Erfahrung (7.2.1)* zu. Auch hier wird immer wieder auf den besonderen, reflexiven Mehrwert ästhetischer Bildung verwiesen. Ästhetische Momente gehen immer über das Gewohnte hinaus und sensibilisieren für das Ungewohnte. Sie schaffen ein Bewusstsein für Vielfältigkeit. Des Weiteren war mit Kants Idee »subjektiver Allgemeinheit« und Foucaults Konzept der »Lebenskunst« erneut Selbstentfremdung als Chance für soziale Kompetenz zu lesen. Der Fokus auf soziale Kompetenz und positive Freiheit stand im Mittelpunkt des *Emanzipationsgedankens (7.3.1)*. Hier wurden die Annahmen zur praktischen Vernunft und ästhetischen Erfahrung in das Konzept der Radikaldemokratie eingebunden. Wenn beide Momente auf eine ständig zu leistende Praxis hinauslaufen, dann sind sie nichts anderes als das Politische selbst. Demokratie steht genau für den Modus des ständigen Befragens des Selbst als auch des Etablierten. In Anlehnung an Reckwitz wurde von einem »praxeologischen« Begriffstyp gesprochen. Die Parallelen zwischen den drei Beschreibungsformen sind offensichtlich. Der Verlust von Letztbegründungen führt, so die Annahme, zur gemeinschaftlichen Praxis und in dieser zu Eigenverantwortung.

Das so erfahrene Bewusstsein von Freiheit gilt als sittlich-praktische Reflexion und ermöglicht allererst moralisches Handeln. In jedem Fall kommt jeweils zur Sprache, was mit Kontingenzsinn oder Kontingenzeinsicht gemeint ist.

Im *zweiten Schritt* wurde nach der ausführlichen Rekonstruktion der normativen Annahmen, Kritiken an diesen Annahmen formuliert. Die ausgewählten Kritiken sind nicht auf eine Ablehnung der These, sondern auf deren interne Aporien ausgelegt. So konnte mit Machiavellis Idee der »virtu« gezeigt werden, dass der Gedanke der Phronêsis *auch als strategisches Kalkül (7.1.2)* verstanden werden kann. Machiavelli macht sich den Kontingenzsinn zueigen und plädiert für eine realistische, das heißt für ihn: nicht letztzubegründende Ordnung des politischen Raumes. »Virtu« ist dann die Fähigkeit zum Erhalt der Macht in diesem Raum, wozu es vor allem sozialer Kompetenz und eines Sinnes für die richtige Situation bedarf. Positiv bewertet wird, überhaupt jene Kompetenz zu besitzen. Politische Handlungsfähigkeit wird so normativ aufgeladen, wobei sie zwar auf die Fähigkeiten von Phronêsis rekurriert, aber eben nur zum Zweck des Sachverhaltes. In Bezug zur Ästhetik konnte eine ähnliche Kritik formuliert werden. Mit Benjamin wurde verdeutlicht, wie in den medialen und technischen Möglichkeiten der Moderne die Darstellung in den Fokus rückt und den Wert bestimmt. Die mit ökonomischen Thesen verbundene Kulturkritik beschreibt die Reduzierung des Ästhetischen auf Politik und damit auf Aufmerksamkeit. Anhand von Jameson und Reckwitz wurde der Fokus auf den »Ausstellungs«- und »Inszenierungswert« ausdifferenziert. Die gemeinsame These ist, dass *Erlebnis und Konsumismus (7.2.2)* der ästhetischen Erfahrung eingeschrieben sind oder diese zumindest dafür adaptiv ist. Erneut besteht Zweifel, ob die Gleichsetzung von Aufmerksamkeit mit dem Guten dem moralischen Anspruch gerecht wird. Kritisiert wird nicht nur die individuelle Strategie, sondern die strukturelle Gefahr von Steuerung und Beeinflussung. Die Übertragung dieser Probleme in den Bereich der politischen Philosophie konnte am besten formal beschrieben werden. Demirović nimmt dafür Bezug auf das *Konzept des leeren Signifikanten (7.3.2)* als Beschreibung eines zu besetzenden, aber nicht besetzbaren Kern von Politik oder auch einer (Leer-)Stelle der Macht. Gleichzeitig wird in dieser Logik das Andere nur durch seine Differenz bestimmt. Damit wird auch hier der bloßen Gegnerschaft und Neuartigkeit ein Eigenwert zugeschrieben. Kritisiert wurde, dass sowohl eine inhaltliche Bestimmung abhandenkommt, welches zu einem moralischen und motivationalen Problem führt, als auch, dass dadurch die Notwendigkeit zu ständiger Radikalisierung besteht.

Der *dritte Schritt* hatte zum Zweck, die Kritiken mit Beispielen zu unterlegen und damit zum einen zu Anschaulichkeit, zum anderen zu Plausibilität beizutragen. Die Ausführungen sind notwendigerweise an interpretative Grenzen gebunden. Sie sind dennoch keine willkürliche Wahl, sondern spiegeln dominante Diskursthemen der letzten Jahre wider. Das fällt bereits unter dem Titel *Aufleben eines schlechten Machiavellismus (7.1.3)* ins Auge, wenn die aktuelle Forschung und Diskussion zum Postfaktischen und Populismus aufgegriffen wird. In beiden Fällen wird eine veränderte Politik beschrieben, die sich konkret mit sowohl neuen Akteur:innen als auch deren Strategien belegen lässt. Die Kurzformel »der Zweck heiligt die Mittel« dient als Beschreibung für die Zunahme von Falschinformationen, Emotionalisierung politischer Rhetorik, Polarisierung und charismatischen Führungspersönlichkeiten als effektive Strategien des Machter-

werbes. Das Entscheidende ist die Faszination und Überzeugungskraft, die diesen Strategien zugrunde liegt, weil sie als Ausdruck von Macht und Können verstanden werden. Daran schließen die Beispiele zur Ästhetisierung als einer *Wiederverzauberung der Welt* an. Zunächst im ökonomischen Bereich zeigt sich eine steigende Dominanz der Darstellung vor dem Inhalt oder der Funktion, indem ein Alleinstellungsmerkmal durch kulturelle Aufwertung erzeugt wird. Die Marktlogik ist folgend übertragbar auf Politik. Mit dem Begriff Mediokratie bezeichnet, lässt sich ein Fokus auf mediale Aufmerksamkeit erzeugende Themen, auf die symbolische und visuelle Darstellung oder provokante sprachliche Verfasstheit von Reden und Texten nachweisen. Auch hier hat Markenbildung nicht nur demokratischen Wert, sondern wirkt unter anderem polarisierend und abwertend. Gesprochen wurde von einer Wesensveränderung von Politik und deren Erfahrungsraumes. Nach der Zeit der Politikverdrossenheit lässt sich in den letzten Jahren tatsächlich, zivilgesellschaftlich als auch an Wählerzahlen, eine Re-Politisierung erkennen; allerdings, und das versuchte der Abschnitt zur *Politisierung ohne Politik (7.3.3)* deutlich zu machen, in einer besonderen Form. Aktuelle Studien als auch politikwissenschaftliche Untersuchungen zeigen, dass sich zwar politische Aktivität gesteigert hat, aber oft nicht in längerfristige Praxis oder reale Programme und politische Arbeit übersetzt wird. Der Politisierung wird nur noch ein Ausdruck verliehen, Partizipation wird, wie Blühdorn meint, zum Simulations- und Erlebnisraum. Demokratie wird dann am Protest festgemacht, soll heißen, Verdrossenheit und Unzufriedenheit sind Ausdruck des Demokratischen.

Dass sich die Kritiken so stark ähneln, ist nicht zwingend Schuld des Autors, sondern das Problem der Theorie. Wenn jeweils im Abschluss vom *Selbstzweck der Macht (7.2.4)*, *Selbstzweck des Ästhetischen (7.2.4)* und *Selbstzweck des Politischen (7.3.4)* gesprochen wurde, so, weil sich alle drei Formen auf die Selbstzweckformel herunterbrechen lassen. Im Prinzip fällt dadurch auch die Differenz zwischen den Bereichen. Macht, Ästhetik und Politisches lassen sich analog verwenden für die Umschreibung desselben Momentes. Gemeint mit diesem Moment ist die Reduktion auf eine Ontologie der Veränderung, die schon im Verhältnis von Erkenntniskritik und Sozialphilosophie beschrieben wurde und deren Themen (Künstlichkeit, Macht und Bewegung) die theoretische Ausgangslage des »therapeutischen« Motives bildet.

Auffälligerweise findet sich auch für jeden dieser Bereiche die Annahme einer neuen Prima philosophia, einer ersten Philosophie, und der damit entdeckten Grundlage. Marchart behauptet dies für das Politische, Welsch für das Ästhetische und bei Foucault lassen sich solche Annahmen zur Macht entdecken. Was in jedem dieser Schritte vollzogen wird, ist eine Umwertung der Ontologie vom Status des Immer-Seienden zum Status des Sich-immer-Verändernden. Unter dem Schlagwort der »Therapie« wurde versucht zu zeigen, dass eine solche Umwertung auch praktische bzw. normative Konsequenzen hat. Zu allen drei Zusammenfassungen gehörte deshalb die *Gleichsetzungsthese*. Normativ oder moralisch gut wurde mit dem Können, dem Ästhetischen und dem Politischen gleichgesetzt. Jene Gleichsetzung hat zur Folge, dass ein *Korrekturmodus verschwindet*, weil die Veränderung gut ist, weil sie, tautologisch gesprochen, Veränderung ist. Dies ist als praktische Folge der ontologischen Umkehr zu verstehen. Praktisch deswegen, weil, wie gezeigt werden konnte, einer anderen Politikform eine normative Grundlage gegeben wurde. Der Reduktionismus bestätigt sich nicht nur

theoretisch, sondern auch praktisch in der Bevorzugung von Performanz (Können, Darstellung, Inszenierung, Emanzipation ect.) vor Inhalt.

Trifft dies zu, kann an die eingangs erwähnte Programmatik der *Dialektik der Aufklärung* angeschlossen werden. Auch hier lässt sich ein *Zusammenspiel von Rationalisierung und Mythifizierung* beobachten. Auch hier schlägt die zweite Aufklärung in Mythologie zurück. Die Einsicht in eine kontingente Welt mag Resultat von Rationalisierungsprozessen der Wissenschaft, historischen Erfahrungen und der Akzeptanz menschlicher Grenzen sein. Aber damit wird das, was ist, zu einer Art Wunder, und der- oder diejenige, die es schafft, etwas zu schaffen, zu einer Art Magier:in. Jene Wiederverzaubeung erzeugt Faszination für das »Neubeginnen« als auch emphatische Bewunderung für das Emanzipatorische. Dies ist, analog zur *Dialektik der Aufklärung*, Folge von Abstraktion, aber nicht in Formeln und Regeln, sondern einer Begriffssprache, die sich nicht abschließbarer Praxis widmet (Politisches, Demokratie, Differenz, Solidarität…). Die Abstraktion ist nicht, wie Horkheimer und Adorno sagen, nur »das Werkzeug des »Aufklärung« (Horkheimer/Adorno 2017: 19), sondern auch das Werkzeug der besprochenen postmodernen Sozialphilosophie. Sozial-psychologisch meint dies eine Stilisierung und Überbewertung bestimmter Praxen, mit Nietzsche kritisch gesprochen: der »Herrenmoral« (vgl. Nietzsche 2014), also dem Eigenwert des Wertschaffens. Erzeugt wird eine Bewunderung der Tat und des Kampfgeistes. Das ist definitiv politisierend und in Gemeinschaft auch solidarisierend, aber eben nicht in dem Sinne der »öffnenden« Perspektive aus Teil II. Nicht ohne Grund lässt sich eine Radikalisierung und Entsachlichung von Politik beobachten. Selbstentfremdung kann eben auch zu einer Stärkung von Identitätspolitiken führen, gerade weil Identitäten von einem festen Kern befreit und damit auf ihre Praxis beschränkt wurden. Wenn im Gegensatz zu Teil II von *Depolitisierung der Negativität* gesprochen wird, dann deswegen, weil Politisierung auch entpolitisierend sein kann, wenn sie auf ihren performativen Charakter reduziert wird. Zumindest aber ist eine Differenz zu den in Teil II gesetzten Ansprüchen auffällig.

Die Aporien der »systematischen« und der »therapeutischen« Ebene lassen sich zusammenfassend auf eine Bezeichnung begrenzen, die an einen Gedanken von Michael Theunissen anknüpft. In seinem Buch *Negative Theologie der Zeit* beschäftigt er sich zu Beginn mit der Frage, was Philosophie eigentlich sei, um folgend auf die Zeitproblemtik hinzuarbeiten. Philosophie ist nur sinnvoll, schreibt er, wenn sie sich ins »Verhältnis zum Ganzen ihrer Geschichte setzt«, einen »Beitrag zur Reflexion der Fachwissenschaften leistet« (Theunissen 2015: 15) oder Neues reflexiv an der Realität aufdeckt. Als Erkenntnis des Verdeckten steht sie zwischen dem Allgemeinen und dem Besonderen, dem Übergeschichtlichen und dem Konkret-Geschichtlichen, zwischen denen sie vermitteln muss. Diesen doppelten Anspruch begleitete implizit auch die vorliegende Arbeit, in der eine krititische Durcharbeit der oben genannten Ebenen vollzogen wurde.

Für Theunissen sind Hegel und Marx die Erfahrungsgeber einer solchen Position. Der Postmoderne oder deren Autor:innen dagegen unterstellt er, in einen »Affirmismus der Differenz« zu verfallen. Die Postmoderne hat auf Erfahrungen und Gefühle des Negativen, auf »all das, wovon wir nicht wollen können, daß es ist« (Theunissen 2015: 18), auf die Erfahrung der Entzweiung zwischen Fundament und gegenwärtiger Zeit mit einer Bejahung dieser Entzweiung reagiert. Der neue Umgang kennt nur noch Beson-

deres. Indem aber das Besondere losgelöst und unbestimmbar bleibt, wird die ständige Veränderung zum neuen Prinzip. *Das Besondere ist als Universalismus der Kontingenz zum Allgemeinen geworden.* Auf die Metaphern wie »Anwesenheit in Abwesenheit«, »konstante Infragestellung«, »permanente Revolution«, »Im Kommen« etc. wurde ausführlich eingegangen. Theunissen schlussfolgert deshalb: »Wohl ergeht sich eine gewisse Philosophie im weiten Spektrum der sogenannten Postmoderne in einem neuen Affirmismus, den man in Abhebung vom metaphysischen Affirmismus der Identität einen antimetaphysischen Affirmismus der Differenz nennen könnte« (Theunissen 2015: 18), oder im Sinne der Arbeit: einen *Affirmismus der Kontingenz*[1].

Dieser Affirmismus, so wird abschließend kritisiert, ist ideologisch, weil die vorhandenen Probleme von Transformationsprozessen negiert werden, indem sie als Prozesse ständiger Veränderung von sich aus zu bejahen sind. Jene Politik der ständigen Transformation nimmt »die Form von einstudierten Veranstaltungen an, die uns in die Lage versetzen sollen, mit dem ›Negativen der bestehenden Welt‹ fertigzuwerden« (Theunissen 2015: 18). Das heißt gerade nicht, dass ein solcher Anspruch falsch oder unnütz ist. Im Gegenteil, das Scheitern der Therapie liegt nicht in ihrem nicht einlösbaren Anspruch, sondern in der Art und Weise, diesen zu erfüllen. Kontingenz zu bejahen und zum Ausgangspunkt von Politik zu machen, kann eben auch heißen, eine Idee von Politik zu erzeugen, die dem Unbegründeten und Willkürlichen zu viel Wert zuschreibt. Die Tugend der Kontingenz mündet in einem kulturpolitischen Ansatz, dessen Ambivalenz Grenzen erkennen lässt.

1 Khurana spricht ebenfalls von einer Affirmation der Differenz bzw. abstrakter Positivität, welche Trauer als positives Ereignis konzipiert (vgl. Khurana et al. 2018: 15ff.).

IV. Politik der Ungewissheit

Schluss

Als Kant am Ende seines Lebens auf die Französische Revolution zurückblickt, sind seine Gedanken sowohl von empirischer Nüchternheit als auch von der typischen, ideellen Hoffnung der Aufklärungsphilosophie geprägt. Auch wenn die Revolution in vielen Teilen fehlgeschlagen sei, sei sie doch in ihrer Bedeutung

> zu groß, zu sehr mit dem Interesse der Menschheit verwebt und ihrem Einflusse nach auf die Welt in allen ihren Teilen zu ausgebreitet, als daß sie nicht den Völkern bei irgendeiner Veranlassung günstiger Umstände in Erinnerung gebracht und zu Wiederholung neuer Versuche dieser Art erweckt werden sollte. (Zitiert nach Cassirer 1929: 29f.)

Die Unvergessenheit dieses historischen Ereignisses liegt für Kant aber nicht in dem bloßen Akt der Erneuerung, sondern, wie Cassirer in der 1928 gehaltenen Rede zur Verfassungsfeier der Weimarer Republik in Hamburg festhält, an der moralischen Absicht, die für die Menschheit zum Ausdruck kommt:

> In diesen Sätzen stellt sich aufs reinste und klarste jene Art der symbolischen Betrachtung dar, die den Ethiker, die den philosophischen Idealisten Kant kennzeichnet. Er fragt nicht, was unmittelbar in der Reihe des realen Geschehens aus einer Handlung folgt, sondern er fragt, aus welchem geistig-sittlichen Grunde sie stammt; er blickt, um sie zu beurteilen, nicht auf ihr Resultat, sondern auf ihr sittliches Motiv, auf die »Maxime«, auf die sie sich stützt und auf die Grundausrichtung des Willens, von der sie Kunde gibt. Mag dieser Maxime der äußere Erfolg versagt sein, so wird doch ihr Gehalt und ihr Wert dadurch nicht verändert: denn der Maßstab für diesen Wert liegt nicht in dem, was durch eine Handlung geleistet, was durch sie in der Welt der empirischen Wirklichkeit unmittelbar hervorgebracht wird, sondern in der Form des Gesetzes, unter das sie sich stellt und das sie in sich zu verkörpern sucht. (Cassirer 1929: 30)

Der so geschilderte Zusammenhang trifft in vielerlei Weise auch auf den Forschungsgegenstand der vorliegenden Arbeit zu. Zum einen steckt, so zeigte es zumindest die Analyse, das hier untersuchte Paradigma in genau jener Doppelstruktur fest, die Kant schon für die Französische Revolution attestierte. Normative Ausrichtung und Wirklichkeit liegen im Konflikt miteinander. Dieser Zustand lässt sich von beiden Seiten

bearbeiten. Gefragt werden kann, ob ein *sittliches Motiv* postmoderner Sozialphilosophie trotz ihrer Absage an klassische Ethiktheorien überhaupt vorhanden ist oder aber, ob die in Teil III vorgelegte Wirklichkeitsinterpretation nicht eigentlich eine verfehlte Praxis jener Philosophie ist. Für das erste Motiv spricht die klare Zielsetzung der Schriften. Freiheit, Inklusion, Selbstbestimmung und Solidarität sind die offensichtlichen Marker dieser Diskurse, deren normativer Gehalt trotz der dargestellten argumentativen Probleme bei Rorty, Bauman und Marchart erkennbar ist. Besteht dennoch ein Widerspruch mit der Wirklichkeit, so vielleicht, weil zwischen sittlichem Motiv und der Vorstellung seiner Umsetzbarkeit ein Widerspruch besteht. Wie kommt es zu diesem Widerspruch?

Kant und den Kulturphilosophen Cassirer zum Ausgangspunkt zu nehmen, kann in dieser Frage weiterhelfen, weil sie uns zum Beginn dieser Arbeit zurückbringen. Wie kein anderer steht Kant für die Aufklärung und damit auch die Ideale der Moderne. Die Entzauberung der Welt setzte die Hoffnung frei, bis zu den letzten tatsächlichen Gründen vorzudringen und anhand dieser die gemeinsame Welt zu gestalten. Das Scheitern dieses Anspruches im 20. Jahrhundert (sowohl in der Politik, Lebenswelt als auch Wissenschaft) bildete den Ausgangspunkt einer im gewissen Sinne noch realistischeren, noch aufklärerischen Philosophie, die das grundlegende Scheitern in ihr Gebäude integrieren kann. *Die Eigentümlichkeit jenes Wandels war, ein produktives Verhältnis zum Moment des Scheiterns zu entwickeln und damit das Scheitern normativ aufzuwerten.* Die vorliegende Studie stellt damit nicht nur eine abgegrenzte Theorieanalyse dar, sondern maßt sich auch an, über die Autoren und deren Kritik einen Blick auf den Zeitgeist zu werfen. Dieser ergibt sich aber erst, wenn, wie mit Theunissen im letzten Abschnitt beschrieben, das Allgemeine mit dem Partikularen, mit dem Konkret-Geschichtlichen vermittelt wird. Das Aufdecken des Widerspruches zwischen beiden Ebenen ermöglicht, den Widerspruch überhaupt als solchen erkennen zu können und von dort aus jenes »sittliche Motiv« aufrechtzuerhalten, welches Kant symbolisch in der Französischen Revolution verwirklicht sah. Das Schlusskapitel hat demnach zwei Ziele: Erstens die Rekonstruktion der Thesen der Arbeit, die Arbeit am Widerspruch von sittlichem Anspruch und realer Verwirklichung. Zweitens den Erhalt und die Stärkung der normativen Annahmen des Paradigmas postmoderner Sozialphilosophie. Es ist deshalb angebracht, an die Fragestellung und die Thesen der Arbeit zu erinnern:

a) Es galt nachzuvollziehen, welche neue Problemstellung zu einem grundlegenden Wandel in der Sozialphilosophie führte.[1] Die These war, dass »Kontingenz« oder

1 Im ersten Teil wurde darauf hingewiesen, dass besonders im 20. Jahrhundert ein Wandel in der Art und Weise, über Probleme nachzudenken und Forschung zu betreiben, erkennbar ist. Es ließ sich von einem explizit philosophischen Diskurs sprechen, ein Vorgehen, das T. Rentsch einmal unter dem Begriff *Negativitätsanalysen* zusammenfasste. Gemeint sind Analysen, die auf die Erfahrung von Fehlbarkeit, Grenzen und Unsicherheit innerhalb der menschlichen Existenz abzielen und damit auch die Frage, wie diese Erfahrungen das menschliche Zusammenleben prägen. Negativitätserfahrungen sind Selbstentfremdungserfahrungen (vgl. Rentsch 2011: 90). Entscheidend war die Intuition eines Wandels in der Bewertung dieser Erfahrungen. Während sie als menschliche Grunderlebnisse nicht wegzudenken sind und menschliches Leben schon immer begleiten, ließ sich eine Umwertung bemerken, die diese Erfahrungen nicht nur als zu Bewältigendes und

besser: »Kontingenzeinsicht« als Kern dieser Form von Philosophie zu verstehen ist. Ziel war es, anhand paradigmatischer Autoren, konkret Richard Rorty für den Neopragmatismus, Zygmunt Bauman für die Postmoderne und Oliver Marchart für den Postfundamentalismus, den Zusammenhang zwischen »Kontingenz« (sowohl als ontologische als auch als erkenntniskritische Kategorie) und Sozialphilosophie zu extrahieren und damit der These eines gemeinsamen Paradigmas zwischen den Autoren gerecht zu werden.

b) Gefragt wurde, wie das Paradigma inhaltlich und argumentativ aufgebaut ist. Die These war, dass aufgrund des Fokus auf die »kognitiv-normative Landkarte« der Individuen und damit auf deren Weltverständnis von einer »Therapie«, von einem Umdenken zu sprechen ist, welches als Motor für Solidarisierungs- und Politisierungseffekte begriffen wird; ein Zusammenhang, welcher sich als Kulturpolitik identifizieren und von klassischer politischer Philosophie abgrenzen lässt.

c) Ist das bisher Beschriebene der Fall, muss gefragt werden, welche neuen Erkenntnisse und Probleme das extrahierte Paradigma mit sich bringt. Die These war, dass das Theoriemodell sich auch eignet, um aktuelle Entwicklungen, die unter Stichpunkten wie dem »Postfaktischen« oder »Populismus« den Diskurs prägen, zu verstehen. Wenn dies möglich ist, heißt das entweder, dass die Therapie scheitert oder dass dem Modell Aporien eingeschrieben sind. Ziel war es deshalb, die Theorie mit der Gegenwart in Verbindung zu bringen.

d) Insofern die Doppeldiagnose zutreffend ist, sind Auswirkungen auf die Beurteilung des Paradigmas zu formulieren. Die Studie schlägt eine alternative Lesart postmoderner Sozialphilosophie vor und gibt abschließend Hinweise für mögliche Verbesserungen.

Besonders die ersten drei Zielstellungen sind in der Arbeit nicht immer völlig voneinander zu trennen. Während Teil II eine klassische Autorenrekonstruktion präsentiert und abschließend mit dem *Paradigma postmoderner, politischer Sozialphilosophie* ein eigenes Fazit vorschlägt, ist der Fokus dennoch mehr auf den jeweiligen Argumentationsgang gerichtet denn auf eine Ausformulierung dessen, was »Therapie« genannt wurde. Die dort dargestellten Dimensionen (praktische Klugheit, ästhetische Bildung, Emanzipation und Freiheit sowie affektive Dimension) werden in Teil III ausführlicher und im Zusammenhang des gesamten Diskursfeldes dargestellt. Gleichzeitig präzisiert sich damit auch, was mit »Therapie« eigentlich gemeint ist. Teil III entfernt sich damit von der reinen Autorenanalyse und versucht, das Paradigma zur interpretativen Anwendung zu bringen.[2]

---

zu Überwindendes betrachtet. Im Gegenteil, erst durch sie lässt sich positiv auf Freiheit, Selbstbestimmung und Solidarität Bezug nehmen.

2 Die Fragestellungen bestimmten das methodische Vorgehen. Während Teil II sich auf die Autoren und deren im Sinne der Fragestellung korrekte Wiedergabe mit Einbeziehung der Sekundärliteratur konzentrierte, steht Teil III auf einer schwächeren Basis. Das liegt zum einen daran, dass bisher keine umfangreiche Kritik dieses Theoriestranges vorliegt und nur jeweils auf einzelne Arbeiten verwiesen werden kann. Es kann unterschieden werden zwischen philosophischer Kritik (siehe hierzu die von mir erwähnten Arbeiten von A.Wellmer, S. Žižek, A. Rüdiger, M. Theunissen und J. Habermas) und Kritik aus dem Bereich der politischen Theorie (siehe hierzu A. Demirović, O.

Das letzte Kapitel (IV) ist deshalb in zwei Abschnitte geteilt. Unter *Ideologie der Verfügbarkeit* (9) werden die Ergebnisse der Untersuchung zusammengefasst. Der Vorwurf der Ideologie legt den Fokus auf die analysierten Kritikpunkte. Den Schluss bildet ein Ausblick auf zu ziehende Schlussfolgerungen und auf einen groben Entwurf einer *kritischen Sozialphilosophie* (10). Wenn es gilt, das »sittliche Motiv« des Paradigmas aufrechtzuerhalten, dann können an der Kritik Leitlinien für eine solche Absicht formuliert werden.

Flügel-Martinsen, C. Volk, D. Lehner). Zum anderen existiert für die Gegenwartsanalyse kein umfangreiches Theoriekorpus. Nur im Feld des Populismus lässt sich ein gesteigertes akademisches Interesse entdecken, welches über die rein statistischen oder feuilletonistischen Texte hinausgeht.

9. Ideologie der Verfügbarkeit

Der Vorwurf, ideologisch zu sein und ideologisch zu denken, kommt heute einer Diskreditierung gleich, der es nur wenig entgegenzusetzen gibt. Einmal als solche dargestellt, ist es bereits der Status der Ideologie, der das Konzept delegitimiert. Ideologie ist eine vom Menschen imaginierte Ordnung der Welt, die als Anleitung für Leben, Moral und Politik dienen muss. Als scheinbar gerechtfertigte Weltanschauung dient sie zur Vertuschung der Widersprüche und erhält dadurch ihre Überzeugungskraft (vgl. Kirchner et al. 2005: 305f.).

Dabei ist gerade für die in dieser Arbeit behandelte Philosophie eine solche Zuschreibung nicht mehr vorzunehmen; zum einen, weil mit der Abwertung von Wahrheit und der Rückführung von Wissen auf menschliche Deutungsleitung Menschen immer in Ideologien leben.[1] Zum anderen, weil Ideologie nur noch anhand der Form der Überzeugung, aber nicht mehr anhand des Inhaltes zu erkennen ist. Ziel muss es sein, ein Bewusstsein und einen reflexiven Umgang für das Leben in Ideologie zu schaffen und damit ihrem fundamentalen Charakter Einhalt zu gebieten. Die *Politik der Ungewissheit* setzt an dieser Stelle an.

Wenn nun eine Kritik dieser Politik im Mittelpunkt steht, so nicht, weil eine solche nicht möglich ist, sondern weil auch sie nicht davon ausgeschlossen ist, den Gehalt einer Ideologie anzunehmen, im Sinne von der Überzeugung, selbst außerhalb von Ideologie zu stehen. Auch sie kann als vermeintlich »richtiges« Weltverständnis die Grundlage für das Verhalten oder die Politik in dieser Welt liefern. Mit *Ideologie der Verfügbarkeit* wird beschrieben, wie das Wissen um die Unmöglichkeit einer ideologiefreien Welt selbst zur Ideologie werden kann. Das schließt sowohl in Ausrichtung als auch Wirkung das »sittliche Moment« dieses Paradigmas nichts aus, teilt ihm nur selbst wieder

1 Althusser spricht in Anlehnung an Marx (Deutsche Ideologie) deshalb von Ideologie ohne Geschichte. Gemeint ist damit zum einen die Loslösung von der Wirklichkeit und den tatsächlichen historischen Verhältnissen, zum anderen und zentraler ihre allgemeine Funktionsweise. Althusser beschreibt diese als die Konstitution von Subjekten und damit überhaupt erst als Möglichkeit, Unterwerfung als einen freiwilligen Akt zu imaginieren. (vgl. Althusser 2016: 71ff.) Meine Darstellung ist an diese Logik angelehnt, indem nicht nur das Subjekt, sondern explizit das »Politische« als Ort der Imagination von Freiheit und Verfügbarkeit dargestellt wird.

einen ambivalenten Status zu. Die Ideologie verdeckt die Widersprüche, indem sie als Widersprüche normalisiert oder in Praxis aufgelöst werden.

Das Fazit erfolgt in drei Schritten. Unter dem Titel des *Neuen Realismus (9.1)* wird die Konsequenz einer Wahrheit fehlender Wahrheit aufgegriffen. Mit dem Rückblick auf die fundamentale Kritik der Autoren wird der Zusammenhang zwischen Erkenntniskritik, daraus folgender Ontologie und sozialphilosophischen Konsequenzen rekonstruiert. Unter *Politik – Therapie – Ethik (9.2)* wird anhand der drei Disziplinen nach deren Status in Bezug zu eben jenem Zusammenhang gefragt und es wird die inhaltliche Struktur der sozialen Konsequenzen noch einmal dargestellt. Den Abschluss bildet die Rekonstruktion der Kritik, nicht um zu zeigen, wie Kontingenzeinsicht scheitert, sondern, wie Kontingenzeinsicht selbst Bestandteil depolitisierender Formen in Abgrenzung zum »sittlichen Motiv« des Paradigmas sein kann *(9.3)*.

9.1 Der Neue Realismus

Bei aller Überwindungskultur und der Rede von einem »nachmetaphysischen Zeitalter« (Habermas 2001b) sind die Grundfragen der Philosophie, die Fragen nach dem Ursprung, Sinn und Bedeutung präsenter denn je. Geändert hat sich nur der Zugang, aber nicht die Fragestellung. Vom Streit über die Richtigkeit der letzten Gründe ist man zum Streit über die Existenz solcher Gründe gekommen. Das ist auch nicht verwunderlich, sind solche Annahmen immer Grundbausteine einer gesamten Theorie oder auch eines Weltbildes, egal ob es sich um naturwissenschaftliche oder gesellschaftswissenschaftliche Theorien handelt. Wird angenommen, dass die Welt so und so beschaffen ist, wird wahrscheinlich auch angenommen, dass sie nur so und so gestaltet werden kann. Dabei ließ sich für das 20. Jahrhundert gerade in den Geistes- und Sozialwissenschaften ein Optimismus beobachten, der für das hier vorgestellte Paradigma kennzeichnend ist: Je weicher die Notwendigkeiten sind, desto größer ist der Gestaltungsspielraum des Menschen. Die berechtigte Skepsis gegenüber den eigenen Erkenntnisfähigkeiten und der Möglichkeit eines objektiven Blicks auf die Welt machte den klassischen Realismus zu einer naiven Position. Übrig blieb die Unabdingbarkeit des Streits und damit politischer Auseinandersetzung, welche gleichzeitig als berechtigte Chance auf Mitgestaltung begriffen wird.

Dagegen regte sich auch Widerstand. Unter den Begriffen des »Neuen Realismus« oder des »spekulativen Realismus« (vgl. Meillassoux/Frommel 2018) wird zwar dem Einspruch einer nur vermittelten und verschwommenen Erkenntnis stattgegeben, aber eben jene Erkenntnis als gegeben interpretiert. Vorhanden sind menschliche Wirklichkeiten und die müssen als solche angenommen werden. So formuliert Gabriel in einem von ihm herausgegebenen Band mit dem Titel *Neuer Realismus*: »Folglich wird es an irgendeiner Stelle immer eine kognitive, epistemische, phänomenale oder praktische Wirklichkeit geben, die trotz aller skeptischen Attacken und jedes noch so gut begründeten Verdachtes unangetastet bleibt.« (Gabriel 2015: 9) Die gefühlte Notwendigkeit einer solchen Position ist vor allem eine Reaktion auf »postmoderne« Thesen und einen radikalen Konstruktivismus, der jegliche Form einer menschenunabhängigen Wirklichkeit aberkennt. Kritisiert werden die Verdrängung des Realismus aus der Philosophie

und die damit verbundenen relativistischen Folgen. Die Lösung ist kein naives Zurück zum Realismus, sondern das Anerkennen einer Notwendigkeit von Gründen und Kriterien für diese Gründe, die wir als wirklich annehmen können bzw. die wir immer schon als wirklich annehmen. Dieser Realismus meint dann eine gesteigerte Ernsthaftigkeit gegenüber den Dingen wieder herstellen zu können, indem die Wertzuschreibung des Wirklichen nicht einfach durch die des Konstruierten ersetzt wird.

Dass diese Debatte an dieser Stelle angeführt wird, hat seine Gründe. Gezeigt werden soll, dass die bei Rorty, Bauman und Marchart dargestellte Kritik an Wahrheit, der Moderne oder dem Fundamentalismus diesbezügliche Fragestellung nicht einfach beseitigt. Es findet sich eine erstaunliche Nähe zu den »Neuen Realismen«, die insbesondere die Kontingenzthese betrifft. *Kontingenz wird zum neuen letzten Grund, zur neuen Wahrheit*. Eine solche Wahrheit der Nicht-Wahrheit ist zwar zunächst paradox und widersprüchlich, jedoch nicht, wenn Wahrheit als ontologischer Status und als Wertzuschreibung begriffen wird. Verfolgte die Studie als erstes Ziel, den Nachweis zu erbringen, dass »Kontingenz« den letzten Grundstein des von mir als postmodern bezeichneten Paradigmas bildet, konnte die Argumentation wie folgt rekonstruiert werden:

1. Alle drei Autoren beginnen mit einer Beweisführung, die sich gegen »letzte Gründe« wendet. Mit sowohl wissenschaftstheoretischen Argumenten des »linguistic turn« und Einsichten im Feld der Erkenntnistheorie als auch mit sozialwissenschaftlichen Argumenten der Herrschaftskritik wird gegen die Idee der Letztbegründung Stellung bezogen. Im Sinne des Dekonstruktivismus zeigen alle drei Autoren die Unvermeidbarkeit antinomischer Motive und damit eine notwendige Pluralität an Wahrheiten. Dies wurde als *radikale Metaphysikkritik* bezeichnet. Wenn sich abseits dieses Modus nichts denken lässt, so gibt es auch keinen Ausweg aus der Negation oder, sozialphilosophisch ausgedrückt, der Entfremdung und Entzweiung. Eine solche »Permanenz der Negation« muss folglich aufgewertet werden. Die Autoren suchen nach der »guten Entfremdung«, sie vollziehen ein »Lob der Entzweiung«.
2. Wird dem Beweis stattgegeben, lassen sich bestimmte Folgen formulieren. Kontingenz ist nicht nur als (ontologische, epistemologische) Erkenntnis zu verstehen, sondern hat Rückwirkungen auf das Selbstverhältnis. Rorty spricht diesbezüglich von »Bewusstsein für Kontingenz«, Bauman vom »postmodernen Bewusstsein« und Marchart von »Ungewissheitsgewissheit« oder »postfundamentalistischem Bewusstsein«. Kontingenz ist dann *Kontingenz-Bewusstsein/Einsicht*.
3. Wird dieser Zusammenhang angenommen, ist nachgewiesen, wie Erkenntniskritik und Ontologiekritik, zumindest verstanden als Kritik an einem naiven Realismus, zu einer bestimmten Form der Sozialphilosophie führt, radikaler gesprochen: überhaupt erst das Soziale, im Begriffskorpus dieser Arbeit das »Politische«, möglich macht. Damit wurde gezeigt, dass im Sinne eines vereinfachten Postmarxismus der Überbau die Basis revolutioniert. Politik, basierend auf Kontingenzbewusstsein, wird gedacht als »eine Revolutionierung der Denkungsart«. Im Anschluss an Rorty wurde diese Absicht als *Therapie* bezeichnet.

Die Argumentation bestätigt somit die erste These und Zielstellung. Kontingenzeinsicht ist der Kern des *postmodernen Paradigmas*. Mit dem so formulierten Argument kann die

eingangs dargelegte Frage des Realismus angeschlossen werden. Wie der »Neue Realismus« hält auch das Paradigma postmoderner Sozialphilosophie an der Wahrheit der Nicht-Wahrheit fest oder in Marcharts Worten: an der unmöglichen Kontingenz der Kontingenz.[2] Trotz des Fehlens letzter Gründe und Wahrheit darf Kontingenz nicht außerhalb realistischer Positionen verstanden werden, sondern vertritt selbst eine solche, die sowohl *komplexer* als auch *reduzierter* auftreten kann. Die Aufklärungsarbeit der Kontingenzeinsicht hat in der Kontingenz, in der Unmöglichkeit von Wahrheit, die eigentliche Wahrheit entdeckt und über den Schein der alten Wahrheit aufgeklärt.

Die Folge ist, auf der *einen Seite*, ein noch gesteigertes, noch tieferes und nicht zu befriedigendes Interesse an Wahrheit, welches als Entfremdungserfahrung und konstante Infragestellung zu begreifen ist. Vattimo bezeichnet dies treffend als »schwaches Denken« (Vattimo 2010) eines schwachen Subjektes, welches keiner starken Formen von Wahrheit bedarf. Es ist ein Denken, welches mit der Auflösung bisheriger Prinzipien leben kann und daran nicht verzweifeln muss, sondern sie als Aufgabe begreift; ein Denken, »das auf allen Ebenen auf Eindeutigkeit und Vereinheitlichung verzichtet und sich ohne Vorbehalte dem Spiel der Vielfalt hingibt« (Zima 2016: 178) und letztlich in Befreiung mündet. Das Ergebnis ist die sprachliche Fassung jener Ambivalenz als Beschreibung des »Politischen«. Das Idealbild eines solchen, mit der Tugend der Kontingenz ausgestatten Menschen ist die Idee der demokratischen Bürger:in. Skepsis besteht gegenüber der Erfüllbarkeit jenes Ideals und damit verbundenen psychologischen Herausforderungen. *Das »schwache Denken« ist, anders als es sprachlich vermuten lässt, ein »schweres Denken«.*

Auf der *anderen Seite* kann das gesteigerte Interesse an Wahrheit auch einfacher und oberflächlicher aufgefasst werden. Kontingenz wird dann mit dem normativen Wert der Wahrheit aufgeladen und dadurch überbewertet, was in der Gleichsetzung von Kontingenz mit dem »Politischen« auch eine Überbewertung des Politischen bedeutet.[3] Diesen Vorgang habe ich in Anschluss an Theunissen »Affirmation der Kontingenz« genannt. Hier wird in gewisser Weise ein naturalistischer Fehlschluss anderer Art begangen. Kontingenz und die auf sie fußenden Konzepte werden vom Sein zu

---

2 Im Gegensatz zur Flügel-Martinsen sehe ich diese Positionen nicht als Gegensatz. Flügel-Martinsen plädiert in *Befragungen des Politischen* dafür, den neuen Realismus als Rettung des Realismus und den Postfundamentalismus als Verteidiger der Ungewissheit zu lesen. Dort heißt es: »Unter dem Titel eines neuen Realismus scheint sich gegenwärtig eine Bewegung zu formieren, die bis in die Feuilletons vorgedrungen ist und innerhalb der sich ein tiefes Unbehagen gegen Ungewissheitsannahmen artikuliert. Im Fall des amerikanischen Philosophen Paul Boghossian richtet sich die Polemik explizit gegen die genannten Strömungen in den Geistes- und Sozialwissenschaften, wobei er behauptet, dass in ihnen ein »postmoderne[r] Relativismus« von Wissensansprüchen den Status einer Orthodoxie erlangt habe, gegen den er in seiner mit starken Vereinfachungen arbeitenden Studie wacker zu Felde zieht.« (Flügel-Martinsen 2017: 4f.).

3 Ein solcher Gedanke findet sich auch formuliert bei A. Hetzel. Er spricht von der Gefahr einer »Essentialisierung des Politischen« (Hetzel 2010: 237). In seinem Artikel heißt es: »Der Verweis auf Heidegger macht deutlich, dass die Beziehung der Politik zum Politischen in Begriffen eines Essentialitätsgefälles, wenn nicht sogar in Begriffen eines transzendentalen Bedingungsverhältnisses gelesen werden kann. Auf diesem Wege würde genau das transzendentalphilosophische Begründungsdenken wieder in den Diskurs der radikalen Demokratie eingeführt, dem er zu entkommen sucht.« (Ebd.)

einem Sollen umgewandelt. Dieses Denken ist erneut ein starkes Denken nur in Bezug auf Kontingenz, welche Stärke nicht unbedingt ausschließt. Um die Metaphorik wiederaufzunehmen: *Das »starke Denken« zeigt sich als »leichtes Denken«* und ist dadurch besonders adaptiv.

9.2 Politik – Therapie – Ethik

Die in mehrfacher Hinsicht wahrzunehmende Rückkehr zum Politischen entspricht dem Selbstverständnis dieser Studie, wenn sie sich als Arbeit in dem Bereich der *politischen Philosophie bzw. Sozialphilosophie* versteht. Die Gründe für die Intuition gehen auf zwei Merkmale zurück. Zum einen machte der Kontingenzbegriff neben früheren Arbeiten in der Soziologie und Philosophie[4] bei den mit politischer Philosophie assoziierten Autor:innen Karriere. Zum anderen und entscheidender ist mit dem Kontingenzbegriff oft nichts anderes gemeint als der Charakter des Politischen. Politische Philosophie, in den Worten von Celikates und Gosepath als »philosophische Reflexion der Bedingungen der Politik« (Celikates/Gosepath 2013: 13), ist an den Möglichkeitsbedingungen dieser einzigartigen, menschlichen Handlungsform interessiert.

Diese allgemeine Bestimmung nimmt Abstand von klassischen Betätigungsfeldern der politischen Theorie oder der Politikwissenschaft, die sich entweder auf die Erforschung von Institutionen und politischem Handeln oder aber auf die normative Begründung und Rechtfertigung politischer Ordnung beschränken. Hier geht es in gewisser Weise um mehr. Es geht um das Wesen des Politischen selbst. Der Rückgriff auf ontologische und erkenntniskritische Fragen ist für die Art der Forschung deshalb zentral. Die Relevanz politischer Auseinandersetzung lässt sich erst dann begründen, wenn etwas nicht von vorherein feststeht, wenn darum gestritten werden muss. In der Konsequenz wurde Kontingenz nicht mehr als Bedrohung, wie in den klassischen Politikwissenschaften mit ihrem »Fokus auf Regelmäßigkeiten, Kausalzusammenhänge oder gar Gesetzmäßigkeiten« (Toens/Willems 2012: 12), sondern als Bedingung der Möglichkeit des Politischen verstanden. Die hier untersuchten Autoren sind daher in doppelter Hinsicht fundamental. Zum einen, weil sie nach der letzten, allgemeinen Bestimmung von Politik fragen, zum anderen, weil jene Bestimmung als Kontingenz der menschlichen Welt begriffen wird. Fairerweise muss darauf verwiesen werden, dass sich jenes Fundament von anderen Fundamenten unterscheidet. Es ist nicht bestimmbar, sondern »praxeologisch«.

Damit ist auch eine normative Zielstellung verbunden. Wie bereits erwähnt, sollte die in den 1980er Jahren in Frankreich etablierte Differenz von Politik und dem Politischen der eigentlichen politischen Handlung eine Aufwertung geben. Abseits bloßer Verwaltungszwänge und Ordnungspolitiken galt es an jene Grundsituation zu erinnern, die Verwaltung und Ordnung allererst ermöglicht, an die eigentliche politische Entscheidung. Das ist durchaus als historischer Prozess zu verstehen. In der westlichen Geschichte ist eine Erweiterung jener Bereiche zu erkennen, die als politisch zu gestaltende Bereiche gelten. So auch Toens und Willems in ihrem Sammelband zum Verhält-

4 Siehe die Auflistung in der *Einleitung, Kapitel* 2.

nis von Politik und Kontingenz: »Die Erfahrung, dass immer mehr gesellschaftliche Verhältnisse auf (politischer) Setzung beruhen, und das Bewusstsein, dass alles auch anders sein könnte, führt zu der radikalen Erweiterung derjenigen gesellschaftlichen Bereiche, die prinzipiell als politisch gestaltbar, wenn auch nicht determinierbar gelten.« (Toens/Willems 2012: 12f.) Im Sinne sozialkonstruktivistischer Ansätze ist die »Revolutionierung der Denkungsart« als Erzeugung von Kontingenzeinsicht zu verstehen. Der Fokus auf die kognitiv-normative Landkarte soll ein anderes Weltverständnis erzeugen, welches es ermöglicht, mit dem Fehlen absoluter Gründe zu leben. Im Anschluss wird angenommen, dass ein solch *therapeutisches Verständnis* von Philosophie zu einem veränderten Selbst- und Sozialverhältnis führt. Dieser Wandel lässt sich auch methodisch belegen. Die jeweiligen Umschreibungen der Autoren bestätigen einen Wechsel zwischen reiner Argumentation und dem Moment der Plausibilisierung. Die Struktur der Argumente war wie folgt:

1. Es lässt sich zeigen, dass die Autoren mit Kontingenzeinsicht maßgeblich zwei Veränderungen verbinden. Erstens wird davon ausgegangen, dass die Einsicht in die Kontingenz des Eigenen als Selbstentfremdung zu *Solidarisierung* beiträgt, weil ein Leben nur mit den anderen möglich ist. Zudem schafft die Gemeinsamkeit des Mangels Sensibilität und Verständnis für die Situation anderer. Zweitens lässt sich solche nur als gemeinschaftliche Praxis, als nicht abschließbarer Prozess denken. *Politisierung* als konstante Infragestellung ist die freiheitliche Folge von Kontingenzeinsicht. Weil es keine letzten Gründe gibt, kann über die Frage »Wie wollen wir leben?« nur als politische Frage immer wieder neu entschieden werden.
2. Die Ursachen für Solidarisierungs- und Politisierungseffekte von Kontingenzeinsicht sind mit den durch sie erzeugten Fähigkeiten verbunden. Unter der *Dimension praktischer Vernunft* gehen die Autoren davon aus, dass ein Fehlen letzter Gründe das praktische Urteil auf das »aus der Position des anderen Denken« beschränkt und ohne Rückgriff auf höhere Prinzipien Eigenverantwortung steigert. Das antike Konzept der Phronêsis war die konzeptionelle Grundlage dieser Kompetenz. Unter der *Dimension ästhetischer Bildung* wird ebenso auf Multiperspektivität verwiesen, als Folge des Fehlens letzter Gründe aber besonders auch auf eine Sensibilisierung für das Ausgeschlossene oder die Ausgeschlossenen. Im Mittelpunkt der *politischen Dimension* steht das Bewusstsein einer ständig zu leistenden öffentlichen Auseinandersetzung. Unter der Bedingung notwendiger Entzweiung gibt es immer einen Drang nach Verbesserung, der durch das erweiterte Möglichkeitsverständnis Zuspruch erhält. Entscheidend ist, dass die Aktivierung als Befreiungs- und Selbstbestimmungsprozess gedacht wird. Nur im Politischen ist es daher möglich, Gesellschaft mit Selbstbestimmung zu verbinden und Legitimität durch Praxis zu erzeugen. Die *affektive Dimension* verbindet mit dem notwendigen Bezug zudem eine gesteigerte Wahrnehmung und Empfindsamkeit für das Leid anderer.
3. Werden diese Dimensionen verbunden, so die abschließende These, ist *Kulturpolitik* die beste Bezeichnung für die diskutierte Sozialphilosophie. Es geht darum, durch »philosophische Interventionen die ›Lebensform des Menschen‹ zu beeinflussen« (Gröschner/Sandbothe/Rorty 2011: 9). Einsicht in Ungewissheit, das Gewahr-Werden der Fehlbarkeit und Endlichkeit menschlicher Existenz wird zur positiven

> Grundlage der postmodernen Sozialphilosophie, die gerade darin bestehen muss, diese Struktur sichtbar zu machen und Anerkennung für diese zu ermöglichen und zu fordern. Sie ist trotz ihres politischen Anspruches auf das Individuum konzentriert, weil das beschriebene Anerkennungsverhältnis nur Ergebnis eines individuellen Reflexionsprozesses sein kann.

Die dargelegte Therapie scheint abschließend eine Tendenz zur *Ethik*[5] aufzuweisen. Die mit Kontingenzeinsicht verbundenen Kompetenzen der vier Dimensionen erinnern an klassische Fragen der Moralphilosophie, an die Fähigkeit moralischen Handelns. Gemeint ist dabei nicht die Befolgung eines bestimmten Moralkodex oder Sittengesetzes, sondern die Frage, wie man zu einem moralischen Urteil kommt und als moralische Person gelten kann. Kontingenzeinsicht ist dann die sprachliche Ausformulierung *sittlich-praktischer Reflexion*. Gerade Teil III stellte diese Bezüge zur Ethik immer wieder in den Mittelpunkt. Zudem ließ sich feststellen, dass die mit praktischer Vernunft, aber auch mit ästhetischer Bildung verbundenen Diskurse eher auf Fragen der Ethik denn auf Fragen der Politik rekurrieren. Bereits in der Einleitung habe ich darauf verwiesen, wie Negativität konstitutiv für Moralität zu denken ist. Rentsch spricht deshalb auch von einem »negativ ethischen Universalismus« (Rentsch 2000: 15) als dem Gegenteil einer mit Gründen abgesicherten Welt.

Diese nun dritte Zuordnung erzeugt ein Problem. Unklar ist, ob das Paradigma als »politische Philosophie«, als »therapeutisches Verständnis« oder als »Ethik« zu verstehen ist. Es ist nicht eindeutig, ob der Fokus sich auf die Praxis, das Umdenken oder die praktische Urteilsfähigkeit richtet und die Uneindeutigkeit erschwert die Präzisierung des in der Arbeit beschriebenen Modells. Beschrieben wird eine Kompetenz, die sich schwer inhaltlich fassen lässt, weil sie, egal ob als Ethik, Therapie oder Politik begriffen, nur als Praxis zu denken ist. Das lässt sich leicht anhand der Struktur der jeweiligen Begrifflichkeiten zeigen. Solidarität ist die unendliche Wiederholung von Selbstentfremdung und Solidarisierung. Politisierung ist die ständige Wiederholung von Emanzipation und Etablierung. Demokratie ist das Projekt konstanter Infragestellung. Mit Derrida kann angeführt werden, dass all diese Konzepte immer »im Kommen« sind, genauso wie die in diesen realisierte Gerechtigkeit. Die Begriffe sind kernlos, aber auch in ihrer Systematik austauschbar. Durch die Austauschbarkeit erhält das Politische moralische Qualität und lässt sich nicht mehr von dieser trennen. In Kombination mit dem zuvor erwähnten naturalistischen Fehlschluss wird aus der mit Kontingenz identifizierten Praxis ein Sollen gemacht. *Weil im Sinn von Kontingenzbewusstsein Politisch-zu-Sein die letzte Eigenschaft darstellt, fallen alle anderen Wertmaßstäbe damit zusammen.*

Erneut zeigt sich die Möglichkeit einer Überbewertung von Kontingenzeinsicht. Sie wird »nur einseitig, im Sinne von Offenheit und Möglichkeit, wahrgenommen. Ihre Kehrseite in Form der Nichtvorhersehbarkeit und begrenzten Planbarkeit von Entwicklungen wird dagegen verdrängt« (Toens/Willems 2012: 16). Dabei war es diese Seite, die

---

5 Unter Ethik und Moralphilosophie wird die Analyse verschiedener Moralvorstellungen und der Bedingungen von deren Möglichkeiten verstanden. Moral dagegen meint konkrete Sitten und Handlungsanweisungen in einem konkreten historischen Kontext.

oft erst die Bereitschaft für schnelle und einfache Lösungen für Formen der Kontingenzbewältigung lieferte. Durch den Modus der Überbewertung wurde gezeigt, dass die Bewältigung auch mit Kontingenz selbst vollzogen werden kann. Wieder lässt sich von einem *schwachen* und *starken* Denken sprechen. Während Ersteres den Anspruch politischer Urteilskraft verkompliziert und erschwert, vereinfacht und erleichtert Letzteres politisches Urteilen, indem es zum Selbstzweck wird.

9.3 Zwischen Demut und Selbstüberschätzung

Die Ausrichtung der in dieser Studie dargelegten Philosophie kann in paradigmatischer Weise auf eine Formel heruntergebrochen werden: Kritik statt Begründung. Philosophie ist, wie es bereits Horkheimer beschrieb, »Kritik des Bestehenden« (Horkheimer 2011: 213). Die Gründe dafür liegen nach dem bisher Zusammengefassten auf der Hand. Ohne den Status von Letztbegründungen muss Philosophie den immer vorhandenen Glauben an solche Begründungen durch ihre Reflexionsleistung kritisch begleiten. Philosophie erhält damit automatisch eine gesellschaftliche Funktion. War sie ehemals zur Begründung politischer Ordnung gedacht, soll sie nun zum Zweck der Demokratie die Kämpfe um Ordnung fördern und kritisch befragen (vgl. Flügel-Martinsen 2017: 251).

Eine solche Ambition entbindet nicht von der Pflicht, diese auch auf sich selbst anzuwenden. Gerade postfundamentalistische Philosophie muss ihrem Anspruch nach Selbstbefragung betreiben. Die Diskurse der letzten Jahre neigen in dieser Frage jedoch zu Schwerfälligkeit. Die eigene Philosophie, ganz besonders der Diskurs um das Politische, weist nach meiner Auffassung einen Mangel an kritischer Distanzierung auf, wie ein Blick sowohl in die dazugehörige Literatur als auch thematisch nahestehende Konferenzen zeigt. Im Gegenteil, vielmehr wird versucht, dass hier extrahierte Paradigma bei zunächst für das Paradigma untypischen Autoren zu entdecken und damit auszuweiten.

Für diesen Mangel lassen sich Ursachen aufführen. Anders als klassische Theorien kann nicht einfach zwischen den richtigen und den falschen Annahmen und Hypothesen unterschieden werden, weil das Paradigma die eigene Negation, den Widerspruch, die Differenz zum inneren Prinzip gemacht hat. Die Arbeit bemühte sich, zu zeigen, dass eine binäre Codierung für den hiesigen Ansatz zu kurz greift. Die Politik der Kontingenz ist nicht einfach gut. Das wurde bereits in Teil II deutlich, als unter dem Abschnitt »Spur des Misstrauens« die Kritiken an den Autoren aufgegriffen wurden. Ob nun Rorty die Öffentlichkeit zum Schutz vor der privaten Ironie installiert, Bauman der Postmoderne eine falsch verstandene Toleranz und eine Rückkehr zu ästhetischen Gemeinschaften attestiert und Marchart grundlegend skeptisch gegenüber der demokratischen Kraft des Paradigmas ist, immer wird die eigene Fehlerhaftigkeit mitgedacht. Die Zweifel, so konnte zusammengefasst werden, gründen sich auf der Struktur des Argumentes. Wo Kontingenz zum Paradigma wird, folgt nichts mit Notwendigkeit, sondern nur kontingenterweise.

Das heißt aber nicht, dass durch die konzeptionelle Einbeziehung der Kritik und der Probleme das Paradigma sich gegen diese immunisiert hat. Teil III der Arbeit widmete sich deshalb dem Versuch, sowohl auf der argumentativen als auch auf der the-

rapeutischen Ebene nach der Plausibilität der normativen Kraft von Kontingenzeinsicht zu fragen. Ausgangspunkt bildete eine sowohl aus dem akademischen als auch aus der öffentlichen Debatte entnommene Intuition, die sich grob wie folgt umschreiben lässt: Festgestellt wurde eine Veränderung des politischen Raumes sowohl hinsichtlich dessen Verständnisses als auch hinsichtlich tatsächlicher Politik. Die Marker einer solchen Veränderung sind bereits früh die Stärkung zivilgesellschaftlicher Bewegungen, soll heißen, Politisierungserscheinungen abseits der klassischen, vom Staat geordneten Politik, das Aufleben von Populismus, in den letzten Jahren vor allem des Rechtspopulismus, als auch eine Entsachlichung von Politik, die in den Jahren von 2015 bis 2018/19 gern mit dem Begriff »Postfaktisch« umschrieben wurde und in der Diagnose einer Radikalisierung und Spaltung der Gesellschaft kumuliert. Der Streit lief darum, wie ein solcher Wandel zu deuten sei. Während die einen philosophische Strömungen wie die der Postmoderne oder des Poststrukturalismus, aufgrund erzeugter Beliebigkeit, zur Verantwortung zogen, beklagten die anderen einen Rückfall in alte Muster von Ideologie und Ordnungspolitik als Kontingenzbewältigung. Wo für die einen zu viel Kontingenzeinsicht am Werk ist, ist es für die anderen zu wenig.

Von der Warte des eingangs genannten »sittlichen Motives« ist das Urteil bis auf einige Ausnahmen oft eindeutig. Populismus, gerade von rechts, wird verurteilt als antidemokratisch und damit in gewissem Sinne als anti-postfundamentalistisch. Aufgrund jener normativen Ausrichtung des Diskurses wird von einem Widerspruch zwischen Anspruch und Wirklichkeit ausgegangen. Argumentation und Vorgehen waren wie folgt:

1. Auf der *systematisch-formalen Ebene*, soll heißen, der Ebene der Struktur des Argumentes, ließ sich zeigen, dass die Umwertung der »Permanenz der Negation«, der »Entzweiung und Entfremdung« nur gelingt, wenn der ständigen Transformation ein Eigenwert zugeschrieben wird. Der Eigenwert ist jedoch nur möglich, wenn er unabhängig vom zu Transformierenden gedacht ist und damit abstrakt und inhaltsleer wird. In dem hier verwendeten Sprachgebrauch wurde von »bloßer Verfügbarkeit« gesprochen, weil der bloßen Möglichkeit, dem »es könnte auch anders sein«, eine eigene normative Qualität zukommt.
2. Übertragen auf das »therapeutische Moment« (*kulturell-normativ*) führt die Reduktion auf die Praxis, konkreter: auf die politische Praxis, zu dessen Überbewertung. Für die Dimension praktischer Vernunft, ästhetischer Bildung und des Politischen ließ sich zeigen, dass der Reduktionismus zu einer Bedeutungsverschiebung beitragen kann. Aufgewertet wird *das bloße Können*, die Fähigkeit, Macht im Sinn von Durchsetzungsvermögen zu besitzen, die Qualität einer *Politik, die auf Überzeugung und Darstellung* beruht, als auch die *Radikalisierung des Politischen als anti-hegemoniales Moment.*[6] *Politik wird herabgesetzt auf Performanz.*[7]

---

6 Mit Bezug zur Gegenwart wurde – mit Rorty gesprochen – das Skelett der Theorie und Kritik mit Fleisch umhüllt.

7 Eine Warnung, die bereits Lyotard am Startpunkt der »Postmoderne« aussprach, die aber in Vergessenheit geriet (vgl. Lyotard 2015b: 153).

3. Die Ausführungen zeigen abschließend, dass Solidarisierung und Politisierung als Effekte von Kontingenzeinsicht formuliert werden können, nur mit anderer Ausrichtung. Solidarisierung zeigt sich auch in Form von neuen, strategischen Identitätspolitiken, von »ästhetischen Gemeinschaften« als Zelebrieren von Gemeinschaft mit wenig Interesse am Anderen. Politisierung zeigt sich auch in Form von Radikalisierung und Erlebniskultur. Kern dieser Aporien ist der »*Selbstzweckcharakter des Politischen*«, welcher Resultat der Gleichsetzung von Ethik, Ästhetik und Politischem, von der *Gleichsetzung von Kontingenz und Politik* ist. Die dadurch entstandene »Re-Mythifizierung des politischen Aktes« wurde als »Affirmation der Kontingenz« bezeichnet.

Dem Autor kann an dieser Stelle vorgeworfen werden, dass die Differenz zwischen Anspruch und Wirklichkeit auf einer falschen normativen Festlegung beruht, welche bereits vorher Populismus und Postfaktisches als antidemokratisch verurteilt. Ein solcher Vorwurf wird als unbegründet abgelehnt, weil die Rekonstruktion des Paradigmas die in sie gesetzten Hoffnungen von Inklusion und der Lösung des Spannungsfeldes von Freiheit und Gleichheit offenlegte, die mit eben genannten Phänomenen in Konflikt stehen.

Vielmehr bleibt als Ergebnis erneut eine Doppeldiagnose. Kontingenzeinsicht kann »schwaches Denken« erzeugen und damit ein in die Tiefe gehendes Verständnis der gemeinschaftlichen Lebenswelt. *Demut*, nicht gegenüber einer höheren Macht[8], sondern gegenüber der Fehlerhaftigkeit des eigenen Tuns und somit als Ausdruck des Wunsches, dieses verbessern zu wollen, ist der treffende Ausdruck einer solchen Disposition, im Prinzip, wie es die konstitutive Gleichheit des Mangels beschreibt. Kant distanzierte den Begriff der Demut von der christlichen Tradition und bezeichnete ihn als »Bewusstsein und Gefühl der Geringfähigkeit seines moralischen Werths in Vergleichung mit dem Gesetz« (Kant/Weischedel 2014a: 435). Gemeint war damit die Einsicht, dass die Fähigkeit moralischer Selbstbestimmung durch die anthropologische Situation des Menschen immer gefährdet bleibt, da dieser sowohl als sinnliches als auch vernünftiges Wesen gilt und somit im Widerspruch zwischen Selbstliebe und Sittengesetz steht. Halbig meint deshalb, dass Demut bei Kant, wie auch die Tugend der Kontingenz, keine feste Form des moralischen Urteils vorgibt, sondern als Meta-Tugend den Menschen als moralisch handelndes Wesen erst begründet, oder besser: ihn dafür aufmerksam macht. Demut ist dann keine Form der Erniedrigung, sondern setzt Selbstachtung voraus, denn »Demut ohne Selbstachtung wird zu schierer Verzweiflung an den Forderungen des Sittengesetzes; Selbstachtung ohne Demut wird zur Selbstgefälligkeit, die dazu geneigt macht, den Forderungen der Selbstliebe auch auf Kosten des Sittengesetzes nachzugeben« (Halbig 2018: 350). Die Achtung ist ein vom Sittengesetz durch Vernunft erzeugtes positives Gefühl, welches zu dessen Einhaltung motiviert. Sie vereint, politisch gesprochen, das Problem von Eigeninteresse/Selbstbestimmung und die Notwendigkeit eines Lebens mit anderen und die dadurch erzeugten Einschränkungen.

8 Alttestamentarisch bedeutet Demut »Demut vor Gott« (vgl. Kirchner et al. 2005: 139).

Der kleine Kant-Exkurs verdeutlicht den Kern der hier vorgestellten Theorie und wie sehr die eigentliche Idee mit Gedanken und Ideen der Philosophiegeschichte verbunden ist. Der Rückblick ist wichtig, weil er sowohl auf die Ausrichtung des Paradigmas *als moralphilosophisches Paradigma* verweist als auch auf die Beständigkeit einer Fragestellung, die hier nur in neuer, erweiterter, aber auch verdeckter Form zutage tritt. Egal, ob also nun von »schwachem Denken« oder »Demut« gesprochen wird, es zeigt sich umso deutlicher, was mit Kontingenzeinsicht vermittelt werden soll und weshalb sie deswegen an Grenzen geraten muss. *Sie will eine Kultur, die Bewusstsein für die eigene moralische Anlage schafft, in der Hoffnung, durch dieses Bewusstsein einen moralischen Fortschritt erringen zu können. Für ein solches Bewusstsein bedarf es eines Bewusstseins für Unsicherheit; die Tugend der Kontingenz.*

Das Aufdecken dieses Kerns ist gleichzeitig das Problem, zumindest in Anbetracht einer daraus abgeleiteten politischen Philosophie. Das Zurückschrauben des Ansatzes zur Ethik hat zur Folge, dass dessen Umsetzung im Gegensatz zur Politik eine moralische Frage bleibt, welche aufgrund ihrer moralischen Qualität eben nicht zuverlässig ist. Nicht nur, dass Unsicherheit überfordern kann und zur Bewältigung anregt, es macht auch einen Unterschied, ob Unsicherheit respektiert und mit ihr sensibel umgegangen wird oder ob man sich von ihrer Faktizität und Unlösbarkeit betäuben lässt. *Selbstüberschätzung* ist dann die andere Seite von Demut. Sie ist die Vermessenheit des Menschen, alles in den Raum des Verfügbaren und Machbaren zu ziehen, das Politische als letzten Grund zu verstehen; ein Bewusstsein, das nicht nur Demut erzeugt, sondern eben auch Bewunderung für jene Figuren und jene Formen von Politik, die es schaffen, sich über die anderen zu erheben. Trump als Symbolfigur und der Rechtspopulismus als Symbolpolitik waren die Illustration einer solchen Form. Sie ist eine Fehleinschätzung der Selbstheilungskräfte der Ambivalenz der menschlichen Existenz, konzipiert als »das Politische«.

10. Gedanken zu einer kritischen Sozialphilosophie

Wie die vorherigen Ausführungen sichtbar machen, kommt der Politik der Ungewissheit eine doppelte Bedeutung zu. Zum einen wird sie verstanden als Politik, die auf der Idee der Ungewissheit, auf der Idee von Kontingenz baut. Zum anderen bedeutet Politik der Ungewissheit auch den Versuch der Kritik, die Notwendigkeit jener Kontingenz ebenso sich selbst zuzuschreiben.[1]

Die Analyse endet folglich in einem Problem mit dem selbstgesetzten Anspruch der Arbeit. Ich hatte betont, dass es nicht um eine Verwerfung der postmodernen Sozialphilosophie geht, sondern hatte eingangs die Frage aufgeworfen, wie sich deren Ansprüche verteidigen, wenn nicht sogar stärker rechtfertigen lassen. Die Zielstellung war von der Frage getrieben, wie die geschilderte Mythifizierung des Kontingenten und der Reduktionismus auf das Politische verhindert werden können. Das Problem besteht folgend darin, Kritik und Verteidigung im gleichen Moment zu vollziehen. Der Kritik kommt damit eine Aufgabe zu, die sich nicht aus ihr selbst begründet, denn ihr Ziel ist die Verteidigung der ihr zugrunde liegenden normativen Ansprüche. Die letzten drei Abschnitte gaben Hinweise, auf die zurückgegriffen werden kann. Gefördert werden soll eine metaphorisch als schwaches und schweres Denken umschriebene Kompetenz, die sich sowohl auf die eigene Urteilsfähigkeit als auch auf den Umgang mit dem eigenen Selbst bezieht. Ich möchte deshalb abschließend zumindest umreißen, welchen Aufgaben sich eine kritische Sozialphilosophie zu stellen hat.

Eine solche Zielstellung kann erneut von zwei Seiten bearbeitet werden. Erstens muss angeführt werden, wie das »sittliche Motiv« dieser Philosophie aufrechterhalten werden kann. Hier muss es darum gehen, ein wie immer geartetes Werteverständnis zu verteidigen und auch weiterin (theoretisch) begründen zu können. Eine solche Zielstellung ist zunächst losgelöst von den Fragen ihrer Umsetzung. Zweitens muss nach der Kritik an der Wirkkraft postmoderner Sozialphilosophie gefragt werden, welche Maßnahmen zur Förderung des sittlichen Motives beitragen können. Die abschließenden Absätze sind deshalb analog zu dem vorherigen Abschnitt aufgebaut, indem ich erneut auf drei Ebenen den Rahmen eines modifizierten Forschungsprogramms postmoderner Sozialphilosophie abstecke. Unter dem Titel *kritische Erkenntnistheorie (10.1)* versuche

1 Ich bezeichnete dies zu Beginn als *Kontingenz der Kontingenz*.

ich gegen die Wahrheit der Nicht-Wahrheit darzustellen, was ernst genommene postmoderne Wahrheitskritik heißen kann. In dem Kapitel *Politik vs. Moraltheorie (10.2)* setzte ich mich für eine Differenzierung zwischen beiden Bereichen ein und ordne die in dieser Arbeit beschriebene Philosophie insbesondere Letzerem zu. Diese Verschiebung soll den Gewinn von Kontingenzeinsicht verdeutlichen. Den Abschluss bilden Hinweise, welchen Politiken und welchen Zielstellungen sich Politik widmen sollte, die *zwischen sittlichem Motiv und sozialer Praxis (10.3)* eine Brücke schlagen will.

10.1 Die kritische Erkenntnistheorie

Mein erster Vorschlag der Lösung bezieht sich auf die zugrunde liegende Erkenntnistheorie. Mir geht es dabei nicht um ein ausgearbeitetes Theoriekorpus, das möglichst gesellschaftlich gelehrt werden sollte. Eine solche Vorstellung ist schon praktisch absurd und nicht umsetzbar. Stattdessen geht es mir, im ganz einfachen Sinn, um Grundeinstellungen, die nicht zwingend auf einen akademischen Diskurs angewiesen sind.

Das Kernargument meiner Kritik lautete, dass auch die Formen und Erkenntnisse, welche scheinbar eine Kritik an Wahrheit, Ordnung oder Fundamenten üben, selbst mit dem Wert von Wahrheit ausgestattet sein können, beispielsweise, wenn der Geltungsanspruch subjektiver Erfahrungen eine herausragende Stellung einnimmt. Genau dieser Zusammenhang wurde für die Thematik der Kontingenz problematisiert, wenn Kontingenz selbst zum Fundament und damit zur Letztbegründung und zum letzten Geltungsanspruch wird.

Mein Gegenvorschlag ist, postmoderne Wahrheitskritik, wie sie sich auch reformuliert in den Autorenanalysen dieser Arbeit findet, ernst zu nehmen, womit ich zwei unterschiedliche Bewegungen verbinde. Die erste und offensichtliche macht auf die eben genannte Verschiebung aufmerksam. Aufgabe einer Philosophie der menschlichen Kultur, wie Hartung schreibt, muss es sein,

> immer von Neuem auf die Differenz von Tatsachen und Tatsachendeutung, von Wirklichkeit und Denkmöglichkeit hinzuweisen. Die Welt wird dadurch nicht anders, schon gar nicht besser, denn sie bleibt gleichgültig gegenüber jedem Versuch, sie mit Sinn zu bekleiden. Aber es kommt darauf an, die Suprematie einer symbolischen Ordnung auf Kosten anderer zu verhindern. (Hartung 2004: 365)

Ziel ist es, die Pluralität von Gründen nicht aufzugeben, sondern zu stärken, was sich abstrakt als *Differenzierungsgebot* beschreiben lässt.

Zweitens und dem beigestellt ist die Forderung, Begründungen als auch Letztbegründungen, als Geltungsansprüche aufzufassen, das heißt, den Zusammenhang von Gründen und Werten anzuerkennen. Ich halte mich hier an die in der postmodernen Sozialphilosophie modifizierte Form kommunikativer Vernunft. Wie bei Habermas steht im Mittelpunkt eine intersubjektive Wahrheitstheorie, die die Differenzen von objektiver Wahrheit, Verständlichkeit, normativer Richtigkeit und subjektiver Wahrhaftigkeit nicht nivelliert (vgl. Habermas 2016). Unterschiedliche Gütekriterien für Wissen existieren und dürfen nicht auf das Politische reduziert werden. Weil allerdings mit einer idealen Gleichheit in Bezug auf die Sprechersituation nicht zu rechnen ist – den

vernünftigen Diskurs gibt es nicht –, bedarf es zusätzlich der »multi-perspektivischen Auseinandersetzung des Aus-der-Position-des-anderen-Denkens« (Marchart 2001: 8). Es gibt daher ein *Begründungsgebot*, das sich nicht nur aus meiner politischen Haltung, sondern aus dem Verständnis des Gegenübers ergibt. Gefordert ist eine Sensibilität nicht nur für richtigerweise erkannte Vermengung von Wissen und Macht, sondern auch für die veränderte Rolle von Gründen, wenn Menschen den öffentlichen Raum betreten. In diesem verflüchtigt sich die akademisch, wissenschaftlich und vernünftig aufrechterhaltene Differenz von Gründen. Für diese Logik der Umkehrung gilt es das Bewusstsein wachzuhalten, nicht nur Erkenntniskritik, sondern *kritische Erkenntnistheorie* zu betreiben.

10.2 Politik vs. Moraltheorie

Daran schließt eine zweite Intervention an. Wenn im vorherigen Abschnitt die Gleichsetzung von Politik, Therapie und Ethik problematisiert wurde, dann gilt es für eine stärkere Trennung der Bereiche einzutreten. Gemeint ist damit, die unterschiedlichen Logiken und Ansprüche nicht miteinander zu vermengen, soll heißen, normative Ideale auch als solche aufzufassen. Ich plädiere deshalb dafür, den Kern postmoderner Sozialphilosophie als das zu bezeichnen, was er nach der in dieser Studie präsentierten Lesart ist: eine Moral- und Subjekttheorie. Die Trennung von Politik und Politischem betrachte ich dahingehend auch als Trennung von Politik und Moralität.

Die Hintergründe einer solchen Entscheidung lassen sich anhand eines Artikels zur Normativitätsbegründungsfalle der politischen Theorie von Flügel-Martinsen erläutern. Dort wird kritisiert, dass politische Theorie klassischerweise nur als moralphilosophisches Begründungsunternehmen verstanden wird, »das moralphilosophische Prinzipien auf politische Kontexte überträgt« (Flügel-Martinsen 2015: 192). Die Kritik richtet sich vor allem gegen eine kantianische Ausrichtung politischer Philosophie, die wie im Falle von Habermas' »kommunikativer Vernunft« oder im Falle von Forsts »Recht auf Rechtfertigung« das Politische nur im Dienst der Umsetzung eines moralischen Horizontes begreift. Zu Recht wird hervorgehoben, dass dadurch keine kritische Ebene ausgeschlossen ist, die Kritik jedoch zur Orientierung an Normativitätsbegründungen rückgebunden sein muss (vgl. ebd.: 197).

Der von Flügel-Martinsen gebrachte Gegenvorschlag verläuft ganz im Duktus der in dieser Studie diskutierten Philosophie. Mit Derrida, Foucault und Rancière wird hervorgehoben, dass die normative (politische) Theorie Emanzipation erschwert, den Zusammenhang von Macht und Begründung ignoriert und so tendenziell den politischen Streit zu beenden versucht. So heißt es dann:

> Die Normativität einer solchen Kritik stützt sich daher keineswegs auf Begründungen, sondern sie zehrt von der dekonstruktiven Bewegung, die Derrida expressis verbis als emanzipatorisches Geschehen begreift, da es uns durch sie doch möglich wird, diskriminierende und hierarchische Begriffsgebäude infrage zu stellen. Eine solche politische Philosophie verfolgt ganz offensichtlich die normativen Ziele der Emanzipati-

on und der Kritik, ohne sich dafür auf Begründungen verpflichten zu lassen. (Flügel-Martinsen 2015: 198)

Ich denke, gezeigt zu haben, dass eine solche scheinbar binäre Codierung von begründungsbasierten und begründungsfreien Theorien zu kurz greift, weil der Fokus auf Emanzipation und Kritik nicht normativ leer ist. Auch »radikale Kritik ohne vorangehende normative Absicherungen« (Flügel-Martinsen 2015: 200) gründet auf einen normativen Anspruch, dessen Leugnung, wie zu sehen war, vielmehr als Problem erscheint.

Nach meiner Lesart schließen sich normative Begründung und kritische Befragung nicht aus, sondern Erstere macht Letztere erst notwendig. Die binäre Struktur ist nur dann plausibel, wenn moralische Begründungen als feste Regelwerke im Sinne von instrumentell handhabbarem Lehrbuchwissen begriffen werden; eine Vorstellung, die der »postmoderne« und »postfundamentalistische« Autor:innenkreis ohne Zweifel durch seine Kritik mitgeprägt hat. Jedoch wurde schon zu Beginn der Studie mit dem Verweis auf das Verhältnis von Gründen und Negativität als auch folgend mit den Untersuchungen zur Kontingenzeinsicht ein anderes Verständnis von Moralität expliziert. Wird ein Verlangen nach Gründen erst erzeugt durch deren Mangel, ist die Einsicht in den Mangel konstiutiv für politische und moralische Praxis. Hinzu kommt, dass sich in dem Mangel eine Rechtfertigungspflicht artikuliert oder zumindest der Verweis auf soziale Praxis als übriggebliebene Form der Auseinandersetzung über Normen. Kritik und Befragung finden immer nur, wie Gosepath rekonstruiert, in einem »schon normativ verfassten und bevölkerten Raum der Gründe« (Gosepath 2018: 258) statt. Nur im Verweis auf diesen werden sie plausibel. Nicht zuletzt muss auch die Idee der Selbstgesetzgebung an eine kritisch-reflexive Überprüfung, welche nicht ohne Gründe auskommt, gebunden sein.

Was ich zu beschreiben und darzustellen versuchte, war also nicht eine Situation reiner Grundlosigkeit, sondern deren konstitutiver Charakter für die Kompetenz, eine moralische Person zu sein. *Kontingenzeinsicht* artikuliert genau jene Form von Urteilskraft, welche zwar nicht von einer politischen Urteilskraft geschieden werden kann, insofern sie sich auf ihren notwendig intersubjektiven Anspruch bezieht, die aber nicht auf politische Praxis als Emanzipationsgeschehen reduziert werden darf. Diese Seite postmoderner Sozialphilosophie wachzuhalten und auszuformulieren, kann als Gegenmaßnahme gegen reduktionistische Tendenzen aufgefasst werden.

10.3 Zwischen sittlichem Motiv und sozialer Praxis

Wird die in dieser Studie vorgeschlagene Lesart akzeptiert, ergeben sich auch andere Forderungen und Konsequenzen für die gesellschaftliche Funktion von Sozialphilosophie. Kontingenzeinsicht als Tugend aufzufassen, als eine Ethik der Demokratie, muss zentral Kompetenzförderung sein, sie muss mit dem Dilemma umgehen, Wertevermittlung zu betreiben, ohne Werte autoritativ vorzugeben.

Mögliche praktische Ansätze, *Kontingenzeinsicht* zu schulen oder zu deren Förderung anzuregen, können abschließend nur angeschnitten werden und bedürften einer eigenen Untersuchung. Vorab angemerkt werden muss, dass solche Ansätze nicht die

Ansätze emanzipatorischer und interventionistischer Politik ablösen, sondern diesen nur zur Seite gestellt werden sollen.

So legt ein erster Schritt, ganz im Sinne tugendethischer Konzepte, den Fokus auf Fragen der *Bildung*. Wie Manon Westphals durch radikaldemokratische Theorieansätze informierte Analyse politischer Bildung zeigt, bedarf es einer Schulung von »Kritik- und Konfliktkompetenz«. Hier gilt es in beiden Perspektiven vor allem auf die verdeckten Ausschlüsse aufmerksam zu machen, die eine soziale Ordnung notwendig erzeugt. Ziel ist ein Prozess, »in dem sich jede Konfliktpartei ein Verständnis für die andere Position aneignet, ohne dass sie ihre eigene aufgibt« (Westphal 2018: 16). Dazu gehört meiner Ansicht nach, nicht nur auf marginalisierte Akteur:innen hinzuweisen, sondern auch nach den Gründen für dominante Konsense zu fragen und eine Fähigkeit zu entwickeln, zwischen unterschiedlichen Qualitäten von Gründen zu differenzieren. Zwar ließe sich bei dem radikaldemokratischen Credo bleiben, dass es immer andere Möglichkeiten von Interpretationen gibt, aber mit dem Zusatz, dass nicht jede Interpretation gleichwertig gerechtfertigt ist.[2] Die jeweiligen Auschlusskritrien ergeben sich aus den normativen Ansprüchen postmoderner Sozialphilosophie, die sich zwar allgemein als Gleichheit, Freiheit, Selbstbestimmung und Solidarität formulieren lassen, deren inhaltliche Ausfüllung aber nur vor dem konkreten, gegenwärtigen Horizont bestimmt werden kann und von diesem seine normative Begründung zieht. Um nur ein Beispiel zu nennen: Gegen die beschriebene Politik der Performanz wäre es nicht verkehrt, zuzugeben, Politik an klaren Werten, wie dem Auschluss von Leid, Chancengleichheit oder dem gleichen Anspruch auf (Menschen-)Rechte auszurichten.[3]

Neben dem Aspekt der politischen Bildung muss grundsätzlich überlegt werden, welche Bildungformen in welchem Maß für einen radikaldemokratischen gesellschaftlichen Zusammenhalt zielbringend sind. Insbesondere der Fokus auf ästhetische Kategorien kann Auslöser einer Debatte über das Verhältnis naturwissenschaftlicher und künstlerisch-geisteswissenschaftlicher Bildung sein. Das Ideal liberal-demokratischer Kultur basiert zum einen auf Lektüre, die uns, wie im obigen Beispiel, die Marginalisierung anderer nicht nur faktisch, sondern auch erzählerisch näherbringt; zum anderen auf Büchern und damit Autor:innen, bei denen die Idee der Selbsterschaffung und Emanzipation, das Konzept der Neubeschreibung im Mittelpunkt steht; Autor:innen,

2 Westphal schlägt folgende Abgrenzungslogik vor: »Es gibt zweifelsohne Positionen, die einer pluralistischen Politik gefährlich werden können und entsprechend nicht akzeptiert werden sollten. In aller unbefriedigenden Kürze: Eine radikaldemokratische Perspektive schlägt vor, dass das nicht die sind, die eine bestimmte Interpretation von demokratischen Grundwerten nicht teilen, sondern die, die einen lebendigen Streit über die Interpretation dieser Grundwerte verhindern wollen.« (Westphal 2018: 17)

3 Wenn diese Arbeit als politische Schrift zu verstehen ist, dann nur in dem Sinn, dass eine Warnung vor der Gefahr der Inhaltsleere oder Austauschbarkeit ausgesprochen wird. Daher verstehe ich die Entwicklungen der letzten Jahre nicht zwingend als Ideologisierung und Rückkehr zum Fundamentalismus, sondern eher als performative Radikalisierung. Beklagt wird ein Werteverfall, allerdings nicht von rechts-konservativer, sondern von linker Position.

die das Denken im Negativen schulen.[4] Bildung unter Kontingenzeinsicht, so ließe sich grob zusammenfassen, ist immer nach zwei Direktiven ausgerichtet, dem Moment der Emanzipation und dem Moment der Solidarisierung. Hier bedarf es weiterer Studien zur Konkretisierung dieses normativen Bildungsideals.[5]

Der Blick auf das Thema der Ästhetik, insbesondere in seiner kritischen Form, lässt neben dem Aspekt der Bildung nach Methoden auf *struktureller Ebene* fragen. Inwiefern das eben skizzierte Bildungsideal umsetzbar ist, hängt auch von bestimmten Rahmenbedingungen ab. Eine besondere Rolle kommt dabei dem digitalen Raum zu, welcher zwar demokratische Hoffnungen speist, dessen Eigenlogik jenen Hoffnungen jedoch im Wege steht, wie Analysen zu Filterbubbles, Mobilisierungs- und Radikalisierungsstrategien, Fake-News, Trollfabriken und Hate-Speech zeigen (vgl. Ebner 2019). Es bedarf Strategien einer Demokratisierung des Digitalen zu einer zukunftsfähigen Gestaltung des Wechselspiels von Technologie und Gesellschaft. Abseits der virtuellen und medialen Welt sind es aber auch die grundlegenden sozio-ökonomischen Bedingungen, die als Fundament und Einflussfaktor für Kontingenzeinsicht begriffen werden müssen. Hier wäre es angebracht, die (neue) soziale Frage (vgl. Rosanvallon 2000) oder allgemein die Idee des Sozialstaates als gesamtgesellschaftlichen Anspruch in den Mittelpunkt zu stellen und nicht nur als Begehren marginalisierter Gruppen. Wie Yascha Mounk in *Der Zerfall der Demokratie – Wie der Populismus den Rechtsstaat bedroht* zeigt, schwächt das im medialen Klima gestiegene Misstrauen nicht nur den Glauben in Repräsentant:innen und Institutionen, sondern in Kombination mit sinkenden Lebenstandards, auch den Glauben an die liberale Demokratie an sich (vgl. Mounk 2018).

Ohne Zweifel, die so knapp umrissenen Forderungen sind und werden immer auch abhängig von interventionistischer Praxis sein. Allerdings sollten sie das nicht ausschließlich. Es ist nicht antidemokratisch, über die Normen und damit auch über die Begründungen staatlicher Politik nachzudenken und diese zum Bestand normativer politischer Theorie zu machen.

Als Leo Löwenthal 1979 in einem Interview mit Helmut Dubiel über das Entstehen der Kritischen Theorie sprach, fiel ein Satz, der für alle Kritiken, ob die der Moderne, der Postmoderne oder vielleicht sogar der Kritischen Theorie, zutreffend ist. Auf die Frage nach der Einzigartigkeit der Denkform der Autor:innen der frühen Frankfurter Schule und damit auch deren elitären Gestus antwortete er: »Wir haben nicht die Praxis verlassen, sondern die Praxis hat uns verlassen.« (Löwenthal/Dubiel 1980: 79) Er wollte damit deutlich machen, dass die gesellschaftsanalytische Schlagkraft ihrer Arbeiten sich aus den Versuchen speiste, auf die sich nicht erfüllenden Hoffnungen marxistischer Theorie, konkret des revolutionären Potentials des Proletariats, eine Antwort zu

4 Ich stimme Rentsch zu, wenn er behauptet, dass sich aus den negativen Analysen bei Marx, Nietzsche oder Freud mehr ethisch lernen lässt, als in abstrakten Explikationen des Guten (vgl. Rentsch 2000: 19).

5 Es ist wahrscheinlich nicht grundlos, dass Marcharts Arbeiten nach dem Fokus auf die politische Dimension nun sich der ethischen Dimension der Demokratie zuwenden (vgl. Marchart 2022). Meines Erachtens ist dies nicht nur eine subjektive Präferenz, sondern ergibt sich aus der Logik der Theorien, wie ich sie auch in der Studie präsentiert habe.

finden.[6] Dasselbe gilt für den untersuchten Gegenstand. Es ist nicht verkehrt, sich über die radikaldemokratischen Absichten und Hoffnungen und deren Pendent oder Verwirklichung in der Gegenwart zu informieren. Meine Kritik baute auf der Hypothese auf, dass erneut die Praxis den normativen Anspruch der Theorien verlassen hat. Das postmoderne, politische Denken hat sich verselbständigt.

Der so eingeschlagene Weg kann den Eindruck vermitteln, dass es sich erneut um reine Kritik, um eine Kritik der Kritik halber handelt; eine Dialektik postmodernen Denkens, die genauso dunkel ist wie die Dialektik der Aufklärung. Dass auch genau das Gegenteil der Fall sein kann, habe ich versucht zu zeigen. Die normative Kritik dieser Arbeit hatte gerade zum Ziel, den positiven Kern postmoderner Sozialphilosophie darzustellen, auch wenn dadurch dessen politische Auslegung zugunsten einer moralischen zurückgeschraubt wurde, weil das sittliche Motiv nicht als politisch verfügbar missverstanden werden darf. Jener Kern ist immer noch angelegt in dem Ideal einer Gesellschaft, die Gleichheits-, Freiheits- und Gerechtigkeitsansprüche miteinander integrieren will und dabei vor allem auf die Urteilskompetenz und ein neues Verständnis des Politischen ihrer Mitglieder setzt. Artikuliert wird sowohl theoretisch als auch praktisch eine Lebensform, die Gemeinschaft leben und auch mit ihr leben kann, trotz des Wissens um eine permanente »Entzweiung«. *Kritische Sozialphilosophie* also, die auf die Kontingenz gemeinschaftlichen Lebens hinweist, die aber wieder die Frage nach dem »sozialen Band« und damit dem gesellschaftlichen Zusammenhalt, insbesondere unter den Erosionseffekten im 21. Jh., als ihre zentrale normative Aufgabe begreift.

6 So heißt es: »Viel wichtiger ist natürlich die Einsicht, daß die Vorstellung vom revolutionären Potential des Proletariats sich historisch überholt hat; besonders evident war das hier in Amerika und jetzt auch in der ganzen Welt. Hier und im größten Teil von Westeuropa bildet das sogenannte Proletariat eine kleinbürgerliche Gruppe, die ein massives Interesse am status quo hat.« (Löwenthal/Dubiel 1980: 79)

Literatur

Abel, Günter (2012): »Einführung: Das Verhältnis sprachlicher und nicht-sprachlicher Gründe«, in: Julian Nida-Rümelin/Elif Özmen (Hg.), Welt der Gründe. Vorträge und Kolloquien des XXII. Deutschen Kongresses für Philosophie Ludwig-Maximilians-Universität München, Hamburg: Meiner, S. 269-282. DOI: https://doi.org/10.5840/djp2013421.

Abensour, Miguel (2012): Demokratie gegen den Staat. Marx und der machiavellische Moment, Berlin: Suhrkamp.

Ackermann, Tim/Haarfeldt, Mark (2019): »Die Rentenpolitik der AfD zwischen neoliberaler Privatisierung und völkischer Sozialdemagogie«, in: Andrea Becker/Simon Eberhardt/Helmut Kellershohn (Hg.), Zwischen Neoliberalismus und völkischem »Antikapitalismus«. Sozial- und wirtschaftspolitische Konzepte und Debatten innerhalb der AfD und der Neuen Rechten, S. 197-211.

Adorno, Theodor W.: »Keine Angst vor dem Elfenbeinturm«, in: Adorno (Hg.) 2003 – Gesammelte Schriften Band 20.1, S. 402-409.

— (1975): Gesellschaftstheorie und Kulturkritik, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Adorno, Theodor W./Adorno, Gretel (Hg.) (2010): Ästhetische Theorie, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Aichele, Alexander (2009): Ontologie des Nicht-Seienden. Aristoteles' Metaphysik der Bewegung, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. DOI: https://doi.org/10.13109/9783666305221.

Alkemeyer, Thomas (2013): »Subjektivierung in sozialen Praktiken Umrisse einer praxeologischen Analytik«, in: Thomas Alkemeyer/Gunilla Budde/Dagmar Freist (Hg.), Selbst-Bildungen. Soziale und kulturelle Praktiken der Subjektivierung, Bielefeld: transcript, S. 33-68. DOI: https://doi.org/10.1515/transcript.9783839419922.33.

Althusser, Louis (1987): Machiavelli, Montesquieu, Rousseau. Zur politischen Philosophie der Neuzeit, Berlin: Argument.

— (2016): Ideologie und ideologische Staatsapparate, Hamburg: VSA-Verl.

Angerer, Marie-Luise (2017): Affektökologie: Intensive Milieus und zufällige Begegnungen, s.l.: meson press.

Arbeitskreis Kultur- und Sozialphilosophie (2013): Der Begriff der Kultur. Kulturphilosophie als Aufgabe, Berlin, Bielefeld: de Gruyter; transcript. DOI: https://doi.org/10.14361/transcript.9783839424148.
Arendt, Hannah (1994): Zwischen Vergangenheit und Zukunft, München: Piper.
— (2005): Macht und Gewalt, München: Piper.
— (2006): Denken ohne Geländer. Texte und Briefe, Bonn: Bundeszentrale für Politische Bildung.
— (2007): Reflections on literature and culture, Stanford, Calif.: Stanford University Press.
— (2010): Vita activa oder Vom tätigen Leben, München: Piper.
— (2014): Über das Böse. Eine Vorlesung zu Fragen der Ethik, München: Piper.
— (2015): Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen, München: Piper.
— (2016): »Über den Zusammenhang von Denken und Moral«, in: Ursula Ludz (Hg.), Zwischen Vergangenheit und Zukunft, München, Berlin, Zürich: Piper, S. 128-157.
Aristoteles (2017a): Metaphysik. Erster Halbband (Bücher I-VI). Griechisch-Deutsch, Hamburg: Meiner.
— (2017b): Nikomachische Ethik, Hamburg: Meiner.
Assheuer, Thomas (2010): Nichts, worauf wir bauen können. ZEIT ONLINE, https://www.zeit.de/2010/43/L-P-Marchart vom 29.01.2020.
Auer, Dirk (2004): Politisierte Demokratie. Richard Rortys politischer Antiessentialismus, Wiesbaden: Springer VS. DOI: https://doi.org/10.1007/978-3-322-81018-2.
Backes, Uwe/Jesse, Eckhard (1993): Politischer Extremismus in der Bundesrepublik Deutschland, Berlin: Propyläen.
Balibar, Étienne (2012): Gleichfreiheit. Politische Essays, Berlin: Suhrkamp.
Bally, Charles (Hg.) (2001): Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft, Berlin: de Gruyter.
Baluch, Faisal (2014): »Arendt's Machiavellian moment«, in: European Journal of Political Theory 13, S. 154-177. DOI: https://doi.org/10.1177/1474885113483285.
Bargetz, Brigitte/Sauer, Birgit (2010): »Politik, Emotionen und die Transformation des Politischen. Eine feministisch-machtkritische Perspektive«, in: Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft 39, S. 141-155.
Bauman, Zygmunt (1992): Dialektik der Ordnung. Die Moderne und der Holocaust, Hamburg: Europ. Verl.-Anst.
— (1995a): Ansichten der Postmoderne, Hamburg, Berlin: Argument-Verlag.
— (1995b): Postmoderne Ethik, Hamburg: Hamburger Edition.
— (1998): »What Prospects of Morality in Times of Uncertainty?«, in: Theory, Culture & Society 15, S. 11-22.
— (1999): Unbehagen in der Postmoderne, Hamburg: Hamburger Edition.
— (2000): Die Krise der Politik. Fluch und Chance einer neuen Öffentlichkeit, Hamburg: Hamburger Edition.
— (2006): Verworfenes Leben. Die Ausgegrenzten der Moderne, Hamburg: Hamburger Edition.
— (2007): Leben in der flüchtigen Moderne, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

— (2008): Flüchtige Zeiten. Leben in der Ungewissheit, Hamburg: Hamburger Editionen.
— (2013): Legislators and Interpreters. On Modernity, Post-Modernity and Intellectuals, Hoboken: Wiley.
— (2016a): Die Angst vor den anderen. Ein Essay über Migration und Panikmache, Berlin: Suhrkamp.
— (2016b): Flüchtige Moderne, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
— (2016c): Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit, Hamburg: Hamburger Edition.
— (2017a): Gemeinschaften. Auf der Suche nach Sicherheit in einer bedrohlichen Welt, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
— (2017b): Retrotopia, Berlin: Suhrkamp.
Baumgarten, Alexander G. (2007): Ästhetik. Band 1 und 2, Hamburg: Meiner.
Bayertz, Kurt (Hg.) (2002): Solidarität. Begriff und Problem, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
Beck, Ulrich (2016): Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
Beckermann, Ansgar (2001): Analytische Einführung in die Philosophie des Geistes, Berlin: de Gruyter.
Bedorf, Thomas (2010): Verkennende Anerkennung. Über Identität und Politik, Berlin: Suhrkamp.
Bedorf, Thomas/Röttgers, Kurt (Hg.) (2010): Das Politische und die Politik, Berlin: Suhrkamp.
Beilharz, Peter (2002): »Baumans Moderne«, in: Matthias Junge/Thomas Kron (Hg.), Zygmunt Bauman. Soziologie zwischen Postmoderne und Ethik, Opladen: Leske + Budrich, S. 257-275. DOI: https://doi.org/10.1007/978-3-663-11934-0_9.
Bell, Daniel (1996): Die nachindustrielle Gesellschaft, Frankfurt a.M., New York: Campus.
Benjamin, Walter (2012): Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit. Drei Studien zur Kunstsoziologie, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
Berger, Peter L./Luckmann, Thomas/Plessner, Helmuth (2018): Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie, Frankfurt a.M.: Fischer Taschenbuch Verlag.
Berg-Schlosser, Dirk (2002): »Demokratische Persönlichkeit«, in: Martin Greiffenhagen/Sylvia Greiffenhagen/Katja Neller (Hg.), Handwörterbuch zur politischen Kultur der Bundesrepublik Deutschland, Wiesbaden: Springer VS, S. 85-91. DOI: https://doi.org/10.1007/978-3-322-80358-0_13.
Bernstein, Richard (2011): »Richard Rortys tiefer Humanismus«, in: Alexander Gröschner/Mike Sandbothe/Richard Rorty (Hg.), Pragmatismus als Kulturpolitik. Beiträge zum Werk Richard Rortys, Berlin: Suhrkamp, S. 53-75.
Biebricher, Thomas (2018): Geistig-moralische Wende. Die Erschöpfung des deutschen Konservatismus, Berlin: Matthes & Seitz.
Bieri, Peter (Hg.) (2007): Analytische Philosophie des Geistes, Weinheim: Beltz.
Blühdorn, Ingolfur (2013): Simulative Demokratie. Neue Politik nach der postdemokratischen Wende, Berlin: Suhrkamp.
Blumenberg, Hans (2011): Arbeit am Mythos, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

— (2012): Die Legitimität der Neuzeit, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Böckenförde, Ernst-Wolfgang (2013): Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Boghossian, Paul A. (2015): Angst vor der Wahrheit. Ein Plädoyer gegen Relativismus und Konstruktivismus, Berlin: Suhrkamp.

Böhme, Gernot (2016): Ästhetischer Kapitalismus, Berlin: Suhrkamp.

Böhme, Hartmut (2009): »Vom Phobos zur Angst. Zur Begriffs- und Transformationsgeschichte der Angst«, in: Martin Harbsmeier/Sebastian Möckel (Hg.), Pathos, Affekt, Emotion. Transformationen der Antike, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 154-185.

Borkenau, Franz (1932): »Zur Soziologie des mechanistischen Weltbildes.«, in: Zeitschrift für Sozialforschung. 1, S. 311-335. DOI: https://doi.org/10.5840/zfs1932133.

Bormuth, Matthias (Hg.) (2018): Wissenschaft als Beruf. Mit zeitgenössischen Resonanzen und einem Gespräch mit Dieter Henrich, Berlin: Matthes & Seitz.

Brandom, Robert (2011): »Ein Gedankenbogen. Von Rorty eliminativen Materialismus zu seinem Pragmatismus«, in: Alexander Gröschner/Mike Sandbothe/Richard Rorty (Hg.), Pragmatismus als Kulturpolitik. Beiträge zum Werk Richard Rortys, Berlin: Suhrkamp, S. 15-25.

Brandom, Robert/Gilmer, Eva/Vetter, Hermann (2000): Expressive Vernunft. Begründung, Repräsentation und diskursive Festlegung, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Brandom, Robert/Rorty, Richard (Hg.) (2002): Rorty and his critics, Oxford, Malden, Mass.: Blackwell Publ.

Braun, Stephan/Geisler, Alexander/Gerster, Martin (2016): Strategien der extremen Rechten. Hintergründe – Analysen – Antworten, Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden. DOI: https://doi.org/10.1007/978-3-658-01984-6.

Bredekamp, Horst (1992): »Der simulierte Benjamin. Mittelalterliche Bemerkungen zu seiner Aktualität«, in: Andreas Berndt/Peter Kaiser/Julia Feldtkeller et al. (Hg.), Frankfurter Schule und Kunstgeschichte. Beruht auf Referaten des Symposiums Frankfurter Schule und Kunstgeschichte Ende Juni 1991 im Museum für Kunsthandwerk, Frankfurt a.M., Berlin: Reimer, S. 117-140.

Breuer, Ingeborg (2016): »Postfaktisch« – Wort des Jahres 2016. Deutschlandfunk Kultur, https://www.deutschlandfunk.de/die-gefuehlte-wahrheit-postfaktisch-wort-des-jahres-2016.1148.de.html?dram:article_id=373840 vom 20.02.2020.

Bröckling, Ulrich (2012): Das Politische denken. Zeitgenössische Positionen (= Sozialtheorie Intro), Bielefeld: transcript.

Bröckling, Ulrich (Hg.) (2015): Das Andere der Ordnung. Theorien des Exzeptionellen, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft. DOI: https://doi.org/10.5771/9783845277301.

Brodkorb, Mathias (2010): Kritik der Kritik – Über die missverstandene Extremismustheorie. ZEIT ONLINE, https://blog.zeit.de/stoerungsmelder/2010/07/23/kritik-der-kritik-%E2%80%93-uber-die-missverstandene-extremismustheorie_4053 vom 09.01.2020.

Brunkhorst, Hauke (2002): Solidarität. Von der Bürgerfreundschaft zur globalen Rechtsgenossenschaft, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Bubner, Rüdiger (1998): »Die aristotelische Lehre vom Zufall«, in: Gerhart v. Graevenitz (Hg.), Kontingenz. Forschungsgruppe »Poetik und Hermeneutik«, 17. Kolloquium, München: Wilhelm Fink, S. 3-23.

Buchstein, Hubertus/Jörke, Dirk (2003): »Das Unbehagen an der Demokratietheorie«, in: Leviathan 31, S. 470-496. DOI: https://doi.org/10.1007/s11578-003-0027-8.

Buckel, Sonja/Fischer-Lescano, Andreas (Hg.) (2007): Hegemonie gepanzert mit Zwang. Zivilgesellschaft und Politik im Staatsverständnis Antonio Gramscis, Baden-Baden: Nomos. DOI: https://doi.org/10.5771/9783845201849.

Bundeszentrale für politische Bildung: Rechtspopulistische Parteien und Strömungen, https://www.bpb.de/politik/extremismus/rechtspopulismus/241386/rechtspopulistische-parteien-und-stroemungen vom 18.02.2020.

Bundeszentrale für politische Bildung: Zahlen und Fakten Bundestagswahlen, https://www.bpb.de/nachschlagen/zahlen-und-fakten/bundestagswahlen/ vom 24.02.2020.

Bürgerschaft der Freien und Hansestadt Hamburg (21. Wahlperiode): Schriftliche Kleine Anfrage des Abgeordneten Dr. Alexander Wolf (AfD) vom 14.08.18 (Drucksache 21/14041).

Butler, Judith (2014): Kritik der ethischen Gewalt. Adorno-Vorlesungen 2002, Institut für Sozialforschung an der Johann Wolfgang Goethe-Universität, Frankfurt a.M., Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

— (2015): Notes toward a performative theory of assembly, Cambridge, Massachusetts, London, England: Harvard University Press.

Butler, Judith/Laclau, Ernesto/Žižek, Slavoj et al. (Hg.) (2013): Kontingenz, Hegemonie, Universalität. Aktuelle Dialoge zur Linken, Wien: Turia + Kant.

Cassirer, Ernst (1929): Die Idee der Republikanischen Verfassung Rede zur Verfassungsfeier am 11. Aug. 1928, Hamburg: Friederichsen.

— (1949): Mythus vom Staat, Zürich: Artemis Verlag.

— (1992): Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur, Frankfurt a.M.: S. Fischer.

— (2010): Philosophie der symbolischen Formen, Hamburg: Meiner.

— (2013): Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance. Anhang: Some remarks on the question of the originality of the Renaissance, Hamburg: Meiner.

Celikates, Robin (2010): »Ziviler Ungehorsam und radikale Demokratie. Konstitutive vs. konstituierte Macht?«, in: Thomas Bedorf/Kurt Röttgers (Hg.), Das Politische und die Politik, Berlin: Suhrkamp, S. 274-303.

— (2018): »Die Negativität der Revolution. Selbstreflexivität und Selbstbegrenzung jenseits des Liberalismus«, in: Thomas Khurana/Dirk Quadflieg/Francesca Raimondi et al. (Hg.), Negativität. Kunst – Recht – Politik, Berlin: Suhrkamp, S. 329-341.

Celikates, Robin/Gosepath, Stefan (2013): Politische Philosophie, Stuttgart: Reclam.

Colli, Giorgio/Montinari, Mazzino (Hg.) (2014): Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral (= dtv, Band 30155), München, Berlin: Deutscher Taschenbuch Verlag; de Gruyter.

Comtesse, Dagmar/Flügel-Martinsen, Oliver/Martinsen, Franziska (Hg.) (2019): Radikale Demokratietheorie. Ein Handbuch, Berlin: Suhrkamp.

Comtesse, Dagmar/Flügel-Martinsen, Oliver/Martinsen, Franziska/Nonhoff, Martin (2019a): »Demokratie«, in: Dagmar Comtesse/Oliver Flügel-Martinsen/Franziska Martinsen (Hg.), Radikale Demokratietheorie. Ein Handbuch, S. 457-484.

— (2019b): »Einleitung«, in: Dagmar Comtesse/Oliver Flügel-Martinsen/Franziska Martinsen (Hg.), Radikale Demokratietheorie. Ein Handbuch, Berlin: Suhrkamp, S. 11-27.
Conne Island Plenum (2016): Ein Schritt vor, zwei zurück. Das Leipziger Kulturzentrum Conne Island über einen misslungenen Versuch, Willkommenskultur und den Schutz vor sexistischen Übergriffen zu vereinbaren. taz, https://taz.de/Offener-Brief-des-Conne-Island/!5348017/ vom 24.02.2020.
Crouch, Colin (2015): Postdemokratie, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
da Sousa, Ronald (2013): »Die Rationalität der Emotionen«, in: Sabine A. Döring (Hg.), Philosophie der Gefühle, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 110-141.
Daase, Christopher/Deitelhoff, Nicole/Junk, Julian et al. (Hg.) (2019): Gesellschaft Extrem. Was wir über Radikalisierung wissen, Frankfurt a.M.: Campus.
Dachwitz, Ingo/Rudl, Tomas R./Rebiger, Simon (2018): Was wir über den Skandal um Facebook und Cambridge Analytica wissen. Netzpolitik.org, https://netzpolitik.org/2018/cambridge-analytica-was-wir-ueber-das-groesste-datenleck-in-der-geschichte-von-facebook-wissen/ vom 20.02.2020.
Dake, Björn (2021): Was macht eigentlich das Heimatministerium?, https://www.tagesschau.de/inland/seehofer-heimatministerium-103.html vom 27.01.2022.
Daphi, Priska/Kocybka, Piotr/Neuber, Michael/Roose, Jochen/Rucht, Dieter/Scholl, Franziska/Sommer, Moritz/Stuppert, Wolfgang/Zajak, Sabrina (2015): Protestforschung am Limit Eine soziologische Annäherung an Pegida, Berlin.
Davidson, Donald/Rorty, Richard (Hg.) (2005): Wozu Wahrheit? Eine Debatte, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
Dawson, Matt (2012): »Optimism and agency in the sociology of Zygmunt Bauman«, in: European Journal of Social Theory 15, S. 555-570. DOI: https://doi.org/10.1177/1368431012437480.
Debord, Guy/Raspaud, Jean J. (2013): Die Gesellschaft des Spektakels, Berlin: Edition Tiamat.
Deleuze, Gilles/Guattari, Félix (2016): Anti-Ödipus, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
Delitz, Heike (2018): Kollektive Identitäten, Bielefeld: transcript. DOI: https://doi.org/10.1515/9783839437247.
Demirović, Alex (2017): Radikale Demokratie und Sozialismus. Grenzen und Möglichkeiten einer politischen Form, https://www.rosalux.de/publikation/id/38256/radikale-demokratie-und-sozialismus/ vom 09.01.2020.
— (2019): »Materialismus und Konstruktivismus – ein Gegensatz?«, in: Dagmar Comtesse/Oliver Flügel-Martinsen/Franziska Martinsen (Hg.), Radikale Demokratietheorie. Ein Handbuch, S. 777-793.
Dennet, Daniel (2017): Daniel Dennett: ›I begrudge every hour I have to spend worrying about politics‹. Interview geführt von Carole Cadwalladr. The Guardian, https://www.theguardian.com/science/2017/feb/12/daniel-dennett-politics-bacteria-bach-back-dawkins-trump-interview vom 20.02.2020.
Derrida, Jacques (2015): Politik der Freundschaft, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
Döring, Sabine A. (Hg.) (2013): Philosophie der Gefühle, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
Durkheim, Émile/Luhmann, Niklas (2016): Über soziale Arbeitsteilung. Studie über die Organisation höherer Gesellschaften, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Düwell, Marcus (2000): Ästhetische Erfahrung und Moral. Zur Bedeutung des Ästhetischen für die Handlungsspielräume des Menschen, Freiburg i.Br.: Alber.

Ebner, Julia (2019): Radikalisierungsmaschinen. Wie Extremisten die neuen Technologien nutzen und uns manipulieren, Berlin: Suhrkamp.

Eilenberger, Wolfram (2018): Zeit der Zauberer. Das große Jahrzehnt der Philosophie 1919-1929, Stuttgart: Klett-Cotta.

Engel, Ulrich (2017): Politische Theologie »nach« der Postmoderne. Geistergespräche mit Derrida &. Co, Ostfildern: Matthias Grünewald Verlag.

Engelmann, Peter (Hg.) (2015): Postmoderne und Dekonstruktion. Texte französischer Philosophen der Gegenwart, Stuttgart: Reclam.

Esposito, Elena (2012): »Kontingenzerfahrung und Kontingenzbewusstsein aus historischer Perspektive«, in: Katrin Toens/Ulrich Willems (Hg.), Politik und Kontingenz, Wiesbaden: Springer VS, S. 39-48. DOI: https://doi.org/10.1007/978-3-531-94245-2_3.

Etzemüller, Thomas (2017): Ambivalente Metaphorik. Ein kritischer Rückblick auf Zygmunt Baumans »Dialektik der Ordnung« (1989), https://zeithistorische-forschungen.de/1-2017/5462 vom 16.01.2020.

Fenner, Dagmar (2000): Kunst – jenseits von Gut und Böse? Kritischer Versuch über das Verhältnis von Ästhetik und Ethik, Tübingen: Francke.

Fetscher, Caroline (2016): Das »postfaktische« Zeitalter. Jeder macht sich seine eigene Welt. Tagesspiegel, https://www.tagesspiegel.de/politik/das-postfaktische-zeitalter-jeder-macht-sich-seine-eigene-welt/14725052.html vom 20.02.2020.

Feyerabend, Paul (2013): Wider den Methodenzwang, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Finkbeiner, Florian (2016): Rechtskonservatismus: Heimweh nach dem Vergangenen. Göttinger Institut für Demokratieforschung, http://www.demokratie-goettingen.de/blog/rechtskonservatismus vom 25.02.2020.

Flaxman, Seth/Goel, Sharad/Rao, Justin M. (2016): »Filter Bubbles, Echo Chambers, and Online News Consumption«, in: Public Opinion Quarterly 80, S. 298-320. DOI: https://doi.org/10.1093/poq/nfw006.

Flügel-Martinsen, Oliver (2015): »Die Normativitätsbegründungsfalle: die unterschätzte Bedeutung befragender und negativer Kritikformen in der Politischen Theorie und der Internationalen Politischen Theorie«, in: Zeitschrift für politische Theorie 6, S. 189-206. DOI: https://doi.org/10.3224/zpth.v6i2.22877.

— (2017): Befragungen des Politischen. Subjektkonstitution – Gesellschaftsordnung – Radikale Demokratie, Wiesbaden: Springer VS. DOI: https://doi.org/10.1007/978-3-658-13734-2.

— (2019): »Verteidigung versus Befragung der Moderne?«, in: Dagmar Comtesse/Oliver Flügel-Martinsen/Franziska Martinsen (Hg.), Radikale Demokratietheorie. Ein Handbuch, S. 717-730.

— (2020): Radikale Demokratietheorien zur Einführung, Hamburg: Junius.

— (2021): Kritik der Gegenwart – Politische Theorie als kritische Zeitdiagnose, Bielefeld: transcript Verlag. DOI: https://doi.org/10.1515/9783839457672.

Forst, Rainer (1995): »Kommunitarismus und Liberalismus – Stationen einer Debatte«, in: Axel Honneth (Hg.), Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften, Frankfurt a.M.: Campus, S. 181-213.

Foucault, Michel (1983): Der Wille zum Wissen, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
— (2011): Archäologie des Wissens, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
— (2013): Ästhetik der Existenz. Schriften zur Lebenskunst, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
— (2014): Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
— (2015): Die Geburt der Biopolitik. Vorlesung am Collège de France, 1978 – 1979, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
Frank, Arno (2020): Deutschland fühlt sich kälter an. »Hart aber fair« zum Thema Verrohung. Spiegel, https://www.spiegel.de/kultur/tv/hart-aber-fair-zu-hassen-poebeln-gaffen-deutschland-fuehlt-sich-kaelter-an-a-1122427.html vom 20.02.2020.
Frankfurt, Harry G. (2005): On bullshit, Princeton, NJ: Princeton Univ. Press.
Fraser, Nancy/Wördemann, Karin (1994): Widerspenstige Praktiken. Macht, Diskurs, Geschlecht, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
Freeden, Michael (1998): »Is Nationalism a Distinct Ideology«, in: Political Studies 46, S. 748-765. DOI: https://doi.org/10.1111/1467-9248.00165.
Freud, Sigmund/Erdheim, Mario (2005): Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker, Frankfurt a.M.: Fischer Taschenbuch Verlag.
Fried, Nico (2015): Politische Weihnachten: Keule, Brust, Pegida. ZEIT ONLINE, https://www.sueddeutsche.de/politik/weihnachten-politische-weihnachten-keule-brust-pegida-1.2793656 vom 24.02.2020.
Fuchs, Dieter (2002): »Politikverdrossenheit«, in: Martin Greiffenhagen/Sylvia Greiffenhagen/Katja Neller (Hg.), Handwörterbuch zur politischen Kultur der Bundesrepublik Deutschland, Wiesbaden: Springer VS, S. 338-343. DOI: https://doi.org/10.1007/978-3-322-80358-0_63.
Fukuyama, Francis (1992): Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir?, München: Kindler.
Gabriel, Markus (Hg.) (2015): Der neue Realismus. Sammelband geht …auf eine Tagung zurück, die unter dem Titel »Aussichten für einen Neuen Realismus« vom 26. bis 28. März 2013 an der Universität Bonn im Rahmen des Internationalen Zentrums für Philosophie NRW stattgefunden hat, Berlin: Suhrkamp.
— (2016): Die Erkenntnis der Welt. Eine Einführung in die Erkenntnistheorie, Freiburg, München: Alber.
Gadamer, Hans G. (2010): Gesammelte Werke. Band 1: Hermeneutik I: Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen: Mohr Siebeck.
Gamperl, Elisabeth (2013): Studie: »Occupy ist noch nicht bereit für die Gesellschaft«. ZEIT ONLINE, https://www.zeit.de/politik/deutschland/2013-05/nachtwey-blockupy-frankfurt vom 24.02.2020.
Gebhardt, Mareike (2018): »Zwischen Repräsentation und (Real-)Präsenz. Populistische Intervalle und demokratische Temporalstrukturen aus politiktheoretischer Perspektive«, in: diskurs 3, S. 21-45.
Gehring, Petra (2011): Neue Nahrung für den Dünkel gegen Politikerpolitik. Frankfurter Allgemeine, https://www.faz.net/aktuell/feuilleton/buecher/rezensionen/sachbuch/oliver-marchart-die-politische-differenz-neue-nahrung-fuer-den-duenkel-gegen-politikerpolitik-1582600-p3.html vom 30.01.2020.

Giddens, Anthony (2013): The Consequences of Modernity, Oxford: Wiley.

Gosepath, Stefan (2018): »Die soziale Natur der Normativität«, in: Thomas Khurana/Dirk Quadflieg/Francesca Raimondi et al. (Hg.), Negativität. Kunst – Recht – Politik, Berlin: Suhrkamp, S. 247-260.

Graevenitz, Gerhart v. (Hg.) (1998a): Kontingenz. Forschungsgruppe »Poetik und Hermeneutik«, 17. Kolloquium, München: Wilhelm Fink.

Green, Jeffrey E. (2010): The eyes of the people. Democracy in an age of spectatorship, New York, Oxford: Oxford University Press.

Greiffenhagen, Martin (1997): Politische Legitimität in Deutschland, Gütersloh: Bertelsmann.

Gröschner, Alexander/Sandbothe, Mike/Rorty, Richard (Hg.) (2011): Pragmatismus als Kulturpolitik. Beiträge zum Werk Richard Rortys, Berlin: Suhrkamp.

Grossmann, Henrik (1935): »Die gesellschaftlichen Grundlagen der mechanistischen Philosophie und die Manufaktur.«, in: Zeitschrift für Sozialforschung. 4, S. 161-232. DOI: https://doi.org/10.5840/zfs19354259.

Groys, Boris (2015): »Über das Neue (1992)«, in: Andreas Reckwitz/Sophia Prinz/Hilmar Schäfer (Hg.), Ästhetik und Gesellschaft. Grundlagentexte aus Soziologie und Kulturwissenschaften, Berlin: Suhrkamp, S. 370-384.

Guha, Ranajit/Spivak, Gayatri C. (Hg.) (1988): Selected subaltern studies, New York, Oxford: Oxford University Press.

Günther, Horst (Hg.) (2000): Discorsi. Staat und Politik, Frankfurt a.M., Leipzig: Insel Verlag.

Haber, Honi F. (1994): Beyond postmodern politics. Lyotard, Rorty, Foucault, New York: Routledge.

Habermas, Jürgen (1976): »Legitimationsprobleme im modernen Staat«, in: Merkur 30, S. 37-56. DOI: https://doi.org/10.1007/978-3-322-88717-7_2.

— (1996a): Die neue Unübersichtlichkeit. Kleine politische Schriften V, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

— (1996b): »Gerechtigkeit und Solidarität«, in: Wolfgang Edelstein (Hg.), Zur Bestimmung der Moral. Philosophische und sozialwissenschaftliche Beiträge zur Moralforschung, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 291-318.

— (2001a): Erkenntnis und Interesse. Mit einem neuen Nachwort, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

— (2001b): Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

— (2006): Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

— (2011a): »...And to define America, her athletic democracy. Im Andenken an Richard Rorty«, in: Alexander Gröschner/Mike Sandbothe/Richard Rorty (Hg.), Pragmatismus als Kulturpolitik. Beiträge zum Werk Richard Rortys, Berlin: Suhrkamp, S. 25-38.

— (2011b): Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

— (2014): Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

— (2015): Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft; mit einem Vorwort zur Neuauflage 1990, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

— (2016): Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Halbig, Christoph (2018): »Demut und Großgesinntheit«, in: Winfried Rohr (Hg.), Liebe – eine Tugend?, Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden, S. 335-356. DOI: https://doi.org/10.1007/978-3-658-17874-1_15.

Hartmann, Martin (2010): Gefühle. Wie die Wissenschaften sie erklären, Frankfurt a.M.: Campus.

Hartung, Gerald (2004): Das Maß des Menschen. Aporien der philosophischen Anthropologie und ihre Auflösung in der Kulturphilosophie Ernst Cassirers, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.

Haug, Wolfgang F. (2010): Kritik der Warenästhetik, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Hegel, Georg W. F. (2017): Phänomenologie des Geistes, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Heidenreich, Felix/Schaal, Gary S. (Hg.) (2012): Politische Theorie und Emotionen, Baden-Baden: Nomos. DOI: https://doi.org/10.5771/9783845238364.

Heidbrink, Ludger (1992): Der Kampf gegen die Ambivalenz. ZEIT ONLINE, https://www.zeit.de/1992/46/der-kampf-gegen-die-ambivalenz vom 04.02.2020.

Heil, Reinhard (2010): Zur Aktualität von Slavoj Žižek. Einleitung in sein Werk, Wiesbaden: Springer VS. DOI: https://doi.org/10.1007/978-3-531-92577-6.

Heil, Reinhard/Hetzel, Andreas (2006): Die unendliche Aufgabe. Kritik und Perspektiven der Demokratietheorie, Bielefeld: transcript. DOI: https://doi.org/10.1515/9783839403327.

Heisterhagen, Nils (2017): Kritik der Postmoderne. Warum der Relativismus nicht das letzte Wort hat, Wiesbaden: Springer VS. DOI: https://doi.org/10.1007/978-3-658-18792-7.

Helms, Ludger/Jun, Uwe (2004): Politische Theorie und Regierungslehre. Eine Einführung in die politikwissenschaftliche Institutionenforschung, Frankfurt a.M.: Campus.

Hennig, Sebastian/Böckelmann, Frank (2018): Nie zweimal in denselben Fluss, Lüdinghausen, Berlin: Manuscriptum.

Hetzel, Andreas (2010): »Vertrauen als Affekt der radikalen Demokratie«, in: Thomas Bedorf/Kurt Röttgers (Hg.), Das Politische und die Politik, Berlin: Suhrkamp, S. 235-252.

Hidalgo, Oliver (2014): Die Antinomien der Demokratie. Zygmunt Baumans Analysen des modernen Absolutheitswahns und seiner postmodernen Konsequenzen, Frankfurt a.M.: Campus Verlag.

Hildebrand, Marius (2017): Rechtspopulismus und Hegemonie. Der Aufstieg der SVP und die diskursive Transformation der politischen Schweiz, Bielefeld: transcript. DOI: https://doi.org/10.1515/9783839437124.

Hiltscher, Reinhard (2016): Kant. Die Hauptwerke. Ein Lesebuch, Tübingen: Narr Francke Attempto.

Hoffmann, Julia (2016): »Minderheiten sind keine homogenen Gemeinschaften«. im Gespräch mit Maryam Namazie, Sprecherin des Council of Ex-Muslims of Britain,

über Linke, Religion und Kritik am Islam. jungle world, https://jungle.world/artikel/2016/50/minderheiten-sind-keine-homogenen-gemeinschaften vom 24.02.2020.

Hofmann, Wilhelm/Martinsen, Renate (Hg.) (2016): Die andere Seite der Politik. Theorien kultureller Konstruktion des Politischen, Wiesbaden: Springer VS.

Holscher, Max (2018): »Je mehr er redet, desto mehr lügt er«. Spiegel, https://www.spiegel.de/politik/ausland/donald-trump-vor-den-midterm-wahlen-luegenrekord-gebrochen-a-1236589.html vom 20.02.2020.

Holzinger, Markus (2007): Kontingenz in der Gegenwartsgesellschaft. Dimensionen eines Leitbegriffs moderner Sozialtheorie, transcript. DOI: https://doi.org/10.1515/9783839405437.

Honneth, Axel (2012): Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte; [mit einem neuen Nachwort, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Horkheimer, Max (2011): Traditionelle und kritische Theorie. Fünf Aufsätze, Frankfurt a.M.: Fischer Taschenbuch Verlag.

Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W. (2017): Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, Frankfurt a.M.: Fischer Taschenbuch Verlag.

Huth, Iris (2004): Politische Verdrossenheit. Erscheinungsformen und Ursachen als Herausforderungen für das politische System und die politische Kultur der Bundesrepublik Deutschland im 21. Jahrhundert, Münster: Lit.

Informations- und Dokumentationszentrum für Antirassismusarbeit e.V: Glossar: Gesellschaftlich-kultureller Rassismus, https://www.idaev.de/recherchetools/glossar/glossar-detail/?tx_dpnglossary_glossarydetail%5Bterm%5D=165&tx_dpnglossary_glossarydetail%5Baction%5D=show&tx_dpnglossary_glossarydetail%5Bcontroller%5D=Term&cHash=53472e6f479aa439347f113b1fa7d8c5 vom 24.02.2020.

infratest dimap: Das Grundgesetz: Ein Jubilar mit Bestnoten Studie: 70 Jahre – die Bundesrepublik und ihr Grundgesetz, https://www.infratest-dimap.de/umfragen-analysen/bundesweit/grundgesetzstudie/ vom 24.02.2020.

Ipsos: Das Misstrauen ist groß – Studie zu Vertrauen, Populismus und Politikverdrossenheit, https://www.ipsos.com/de-de/das-misstrauen-ist-gross-studie-zu-vertrauen-populismus-und-politikverdrossenheit vom 24.02.2020.

— (2018): Europäer sehen zunehmende Spaltung der Gesellschaft, Hamburg, https://www.ipsos.com/de-de/europaer-sehen-zunehmende-spaltung-der-gesellschaft vom 23.07.2020.

Jaeggi, Rahel (2016): Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems mit einem neuen Nachwort, Berlin: Suhrkamp.

Jaeggi, Rahel/Loick, Daniel (Hg.) (2014): Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis, Berlin: Suhrkamp.

Jameson, Fredric (1997): »Postmoderne – zur Logik der Kultur im Spätkapitalismus«, in: Andreas Huyssen (Hg.), Postmoderne. Zeichen eines kulturellen Wandels, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, S. 45-103.

Joas, Hans (2012): »Das Zeitalter der Kontingenz«, in: Katrin Toens/Ulrich Willems (Hg.), Politik und Kontingenz, Wiesbaden: Springer VS, S. 25-37. DOI: https://doi.org/10.1007/978-3-531-94245-2_2.

Jonas, Hans (2003): Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Jörke, Dirk/Selk, Veith (2017): Theorien des Populismus zur Einführung, Hamburg: Junius.
Junge, Matthias (2002): »Ambivalenz: Eine Schlüsselkategorie der Soziologie von Zygmunt Bauman«, in: Matthias Junge/Thomas Kron (Hg.), Zygmunt Bauman. Soziologie zwischen Postmoderne und Ethik, Opladen: Leske + Budrich, S. 81-105. DOI: https://doi.org/10.1007/978-3-663-11934-0_4.
Junge, Matthias/Kron, Thomas (Hg.) (2002): Zygmunt Bauman. Soziologie zwischen Postmoderne und Ethik, Opladen: Leske + Budrich. DOI: https://doi.org/10.1007/978-3-663-11934-0.
Kalyvas, Andreas (2004): »From the Act to the Decision: Hannah Arendt and the Question of Decisionism«, in: Political Theory 32, S. 320-346. DOI: https://doi.org/10.1177/0090591704263032.
Kant, Immanuel/Weischedel, Wilhelm (2014a): Die Metaphysik der Sitten, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
— (2014b): Kritik der Urteilskraft, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
Kast, Christina (2018): »Die Ästhetisierung des Politischen in der Gegenwart – eine kritische Annäherung«, in: Juliane Rebentisch (Hg.), Kongress-Akten Band 4: Das ist Ästhetik!, Offenbach.
Kastner, Jens (2000): Politik und Postmoderne. Libertäre Aspekte in der Soziologie Zygmunt Baumans, Münster: Unrast.
— (2007): Im Kampf gegen Linke. Zum Umgang mit der Vergangenheit des Soziologen Zygmunt Bauman, https://www.graswurzel.net/gwr/2007/05/im-kampf-gegen-linke/ vom 15.01.2020.
Kellner, Douglas (2002): »Zygmunt Baumans postmoderne Wende«, in: Matthias Junge/Thomas Kron (Hg.), Zygmunt Bauman. Soziologie zwischen Postmoderne und Ethik, Opladen: Leske + Budrich, S. 303-325. DOI: https://doi.org/10.1007/978-3-663-11934-0_11.
Kempf, Annegret (2016): »Frauenförderung und strategischer Essentialismus – Eine Analyse im Spannungsfeld von theoretischem Anspruch und politischer Praxis«, in: Freiburger Zeitschrift für GeschlechterStudien 22, S. 65-80. DOI: https://doi.org/10.3224/fzg.v22i1.6.
Khurana, Thomas/Quadflieg, Dirk/Raimondi, Francesca et al. (Hg.) (2018): Negativität. Kunst – Recht – Politik, Berlin: Suhrkamp.
Kiess, Johannes/Decker, Oliver/Heller, Ayline/Brähler, Elmar (2020): »Antisemitismus als antimodernes Ressentiment: Struktur und Verbreitung eines Weltbildes«, in: Oliver Decker/Elmar Brähler (Hg.), Autoritäre Dynamiken. Alte Ressentiments – neue Radikalität Leipziger Autoritarismus Studie 2020, Gießen: Psychosozial-Verlag, S. 211-249. DOI: https://doi.org/10.30820/9783837977714-211.
Kirchner, Friedrich/Hoffmeister, Johannes/Regenbogen, Arnim (Hg.) (2013): Wörterbuch der philosophischen Begriffe, Hamburg: Meiner.
Kirchner, Friedrich/Michaelis, Karl T./Hoffmeister, Johannes et al. (Hg.) (2005): Wörterbuch der philosophischen Begriffe, Hamburg: Meiner.
Knöbl, Wolfgang (2007): Die Kontingenz der Moderne. Wege in Europa, Asien und Amerika, Frankfurt a.M.: Campus.

Knoblich, Tobias J. (2018): »Kulturpolitik in der Krise des Allgemeinen«, in: Kulturpolitische Mitteilungen, S. 69-71.

Kodalle, Klaus-Michael (1988): Die Eroberung des Nutzlosen. Kritik des Wunschdenkens und der Zweckrationalität im Anschluss an Kierkegaard, Paderborn: F. Schöningh. DOI: https://doi.org/10.30965/9783657747559.

Konzelmann, Anita (2013): Grosse Fragen: Der gute Mensch an sich, https://www.tagesanzeiger.ch/kultur/diverses/grosse-fragen-der-gute-mensch-an-sich/story/12218088 vom 19.02.2020.

Korschorke, Albrecht (2018): Die akademische Linke hat sich selbst dekonstruiert. Es ist Zeit, die Begriffe neu zu justieren. Neue Züricher Zeitung, https://www.nzz.ch/feuilleton/die-akademische-linke-hat-sich-selbst-dekonstruiert-es-ist-zeit-die-begriffe-neu-zu-justieren-ld.1376724 vom 18.02.2020.

Koselleck, Reinhart (2018): Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt (= Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Band 36), Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Kracht, Hermann-Josef G. (2017): Solidarität und Solidarismus. Postliberale Suchbewegungen zur normativen Selbstverständigung moderner Gesellschaften, Bielefeld: transcript.

Kron, Thomas (2001): Moralische Individualität. Eine Kritik der postmodernen Ethik von Zygmunt Bauman und ihrer soziologischen Implikationen für eine soziale Ordnung durch Individualisierung, Wiesbaden, s.l.: Springer VS.

— (2002): »Individualisierung und Entfremdung: Hoffnung oder Verhängnis für ethisches Handeln?«, in: Matthias Junge/Thomas Kron (Hg.), Zygmunt Bauman. Soziologie zwischen Postmoderne und Ethik, Opladen: Leske + Budrich, S. 357-393. DOI: https://doi.org/10.1007/978-3-663-11934-0_13.

Kronenberg, Bernd (2014): Die Zerbrechlichkeit des Wahren. Richard Rortys Neopragmatismus und Adornos Negative Dialektik, transcript.

Kubitschek, Götz (2006): »Provokation!«, in: Sezession 12, S. 22-24.

Laclau, Ernesto (1989): »Politics and the Limits of Modernity«, in: Social Text, S. 63-82. DOI: https://doi.org/10.2307/827809.

— (2013): Emanzipation und Differenz, Wien, Berlin: Turia + Kant.

Laclau, Ernesto/Mouffe, Chantal: Hegemonie, Macht und Rechtspopulismus. Interview geführt von Ian Angus, https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=2&ved=2ahUKEwiq153frNvnAhWFQEEAHRfABuoQFjABegQIBBAB&url=http%3A%2F%2Fwww.episteme.de%2Fdownload%2FMouffe-Laclau-Hegemonie-Macht.pdf&usg=AOvVaw1wRsJQHdU-fUMFgSfhmcII vom 18.02.2020.

— (2014): Hegemony and socialist strategy. Towards a radical democratic politics, London, New York: Verso.

Lancellotti, Carlo (2019): The Dead End of the Left? Augusto Del Noce's Critique of Modern Politics. Commonweal, https://www.commonwealmagazine.org/dead-end-left vom 18.02.2020.

Lefort, Claude (1990): »Die Frage der Demokratie«, in: Ulrich Rödel (Hg.), Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 281-297.

Lehner, Daniel (2012): »Freiheit, Gleichheit- und Ereignis? Zur Kritik und Vertiefung »radikaler Demokratietheorien«, in: Momentum Quarterly 1, S. 75-138.

Löwenthal, Leo/Dubiel, Helmut (1980): Mitmachen wollte ich nie. Ein autobiographisches Gespräch mit Helmut Dubiel, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
Lübbe, Hermann (1998): »Kontingenzerfahrung und Kontingenzbewältigung«, in: Gerhart v. Graevenitz (Hg.), Kontingenz. Forschungsgruppe »Poetik und Hermeneutik«, 17. Kolloquium, München: Wilhelm Fink, S. 35-49.
Luhmann, Niklas (2015): Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
Lyotard, Jean-François (2015a): »Beantwortung der Frage: Was ist postmodern?«, in: Peter Engelmann (Hg.), Postmoderne und Dekonstruktion. Texte französischer Philosophen der Gegenwart, Stuttgart: Reclam, S. 33-48.
— (2015b): Das postmoderne Wissen. Ein Bericht, Wien: Passagen.
Maase, Kaspar (2008): Die Schönheiten des Populären. Ästhetische Erfahrung der Gegenwart, Frankfurt a.M.: Campus.
Machiavelli, Niccolò (2007): Il principe. Italienisch/Deutsch = Der Fürst, Stuttgart: Reclam.
Mahrdt, Helgard (2007): »Phronēsis bei Aristoteles und Hannah Arendt«, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 55, S. 587-603. DOI: https://doi.org/10.1524/dzph.2007.55.4.587.
Makropoulos, Michael (1997): Modernität und Kontingenz, München: Fink.
— (1998): »Kontingenz und Handlungsraum«, in: Gerhart v. Graevenitz (Hg.), Kontingenz. Forschungsgruppe »Poetik und Hermeneutik«, 17. Kolloquium, München: Wilhelm Fink, S. 23-27.
— (2002): »Review: Politik der Freundschaft und Politik der Gesellschaft: Zur politischen Theorie von Jacques Derrida und Niklas Luhmann«, in: Philosophische Rundschau 49, S. 255-265.
Mangold, Ijoma (2019): Machtkampf in der AfD Motor der Radikalisierung. Deutschlandfunk Kultur, https://www.deutschlandfunkkultur.de/machtkampf-in-der-afd-motor-der-radikalisierung.2950.de.html?dram:article_id=453412 vom 24.02.2020.
Manow, Philip (2018): Die politische Ökonomie des Populismus, Berlin: Suhrkamp.
— (2020): (Ent-)Demokratisierung der Demokratie. Ein Essay.
Marchart, Oliver (2001): «Civic Republicanism« und radikale Demokratie. Zur politischen Philosophie jenseits von Kommunitarismus und Liberalismus«, in: Mitteilungen des Institutes für Wissenschaft und Kunst 56, S. 2-11.
— (2004): Auf der Bühne des Politischen. Die Straße, das Theater und die politische Ästhetik des Erhabenen. europäisches institut für progressive kulturpolitik, https://eipcp.net/transversal/0605/marchart/de.html vom 10.01.2020.
— (2005): Die Institution spricht. Kunstvermittlung als Herrschafts- und als Emanzipationstechnologie, http://whtsnxt.net/240 vom 05.02.2020.
— (2007a): »Die List des Konflikts Protest in der Weltzivilgesellschaft«, in: Wolfgang Tomaschitz (Hg.), Weltzivilgesellschaft, Wien, S. 45-55.
— (2007b): »Eine demokratische Gegenhegemonie. Zur neo-gramscianischen Demokratietheorie bei Laclau und Mouffe. Zur neo-gramscianischen Demokratietheorie bei Laclau und Mouffe‹,«, in: Sonja Buckel/Andreas Fischer-Lescano (Hg.), Hegemonie gepanzert mit Zwang. Zivilgesellschaft und Politik im Staatsverständnis Antonio Gramscis, Baden-Baden: Nomos, 105-120.

— (2008): Cultural studies, Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft.
— (2010): »Politische Theorie als Erste Philosophie. Warum der ontologischen Differenz die politische Differenz zu Grunde liegt«, in: Thomas Bedorf/Kurt Röttgers (Hg.), Das Politische und die Politik, Berlin: Suhrkamp, S. 143-159.
— (2013a): Das unmögliche Objekt. Eine postfundamentalistische Theorie der Gesellschaft, Berlin: Suhrkamp.
— (2013b): Die Prekarisierungsgesellschaft. Prekäre Proteste; Politik und Ökonomie im Zeichen der Prekarisierung, Berlin, Bielefeld: de Gruyter; transcript.
— (2016): Die politische Differenz. Zum Denken des Politischen bei Nancy, Lefort, Badiou, Laclau und Agamben, Berlin: Suhrkamp.
— (2017a): »Die Kritik am Populismus ist inhaltslos«. Interview geführt von Beate Hausbichler. Der Standart, https://www.derstandard.de/story/2000062428651/die-kritik-am-populismus-ist-inhaltslos vom 30.01.2020.
— (2017b): »Liberaler Antipopulismus. Ein Ausdruck von Postpolitik«, in: APUZ 67, S. 11-16.
— (2022, voraussichtlich): Der demokratische Horizont. Politik und Ethik radikaler Demokratie, Berlin: Suhrkamp.
Marchart, Oliver (Hg.) (2017c): Ordnungen des Politischen. Einsätze und Wirkungen der Hegemonietheorie Ernesto Laclaus, Wiesbaden: Springer VS. DOI: https://doi.org/10.1007/978-3-658-17259-6.
Marchart, Oliver/Babias, Marius (Hg.) (2008): Hegemonie im Kunstfeld. Die documenta-Ausstellungen dX, D11 d12 und die Politik der Biennalisierung, Köln: König.
Marchart, Oliver/Zerilli, Linda/Arendt, Hannah (2005): Neu beginnen. Hannah Arendt, die Revolution und die Globalisierung, Wien: Turia & Kant.
Marcuse, Herbert (1937): »Über den affirmativen Charakter der Kultur«, in: Zeitschrift für Sozialforschung. 6, S. 54-94.
Marquard, Odo (1986): Apologie des Zufälligen. Philosophische Studien, Stuttgart: Reclam.
— (1998b): »Entlastung vom Absoluten. In memoriam Hans Blumenberg«, in: Gerhart v. Graevenitz (Hg.), Kontingenz. Forschungsgruppe »Poetik und Hermeneutik«, 17. Kolloquium, München: Wilhelm Fink, S. XVII.
Marx, Karl/Engels, Friedrich (1990a): »Auszüge aus James Mills Buch »Klemens d'economie politique«. Trad. par J.T.Parisot, Paris 1823«, in: Karl Marx/Friedrich Engels (Hg.), Werke, Berlin: Dietz, S. 443-463.
— (1990b): »Der Produktionsprozeß des Kapitals. Ware und Geld«, in: Karl Marx/Friedrich Engels (Hg.), Werke, Berlin: Dietz, S. 49-161.
— (1990c): »Die Deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten«, in: Karl Marx/Friedrich Engels (Hg.), Werke, Berlin: Dietz, S. 9-222.
McCormick, John P. (2011): Machiavellian democracy, New York, NY: Cambridge Univ. Press.

— (2019): »Niccolo Machiavelli«, in: Dagmar Comtesse/Oliver Flügel-Martinsen/Franziska Martinsen (Hg.), Radikale Demokratietheorie. Ein Handbuch, Berlin: Suhrkamp, S. 27-40.

McDowell, John H. (1998): Mind and world. With a new introduction, Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press.

Meillassoux, Quentin/Frommel, Roland (2018): Nach der Endlichkeit. Versuch über die Notwendigkeit der Kontingenz, Zürich: Diaphanes.

Menke, Christoph (1991): Die Souveränität der Kunst. Ästhetische Erfahrung nach Adorno und Derrida (= Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, Band 958), Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

— (2014): Die Kraft der Kunst, Berlin: Suhrkamp.

Mergel, Thomas (2011): »Kulturwissenschaft der Politik: Perspektiven und Trends«, in: Friedrich Jaeger/Burkhard Liebsch (Hg.), Handbuch der Kulturwissenschaften. Band 1: Grundlagen und Schlüsselbegriffe, Stuttgart, Weimar: Verlag J.B. Metzler, S. 413-425. DOI: https://doi.org/10.1007/978-3-476-05006-9.

Meyer, Thomas (2002): »Mediokratie – Auf dem Weg in eine andere Demokratie?«, in: Aus Politik und Zeitgeschichte B 15-16, S. 7-14.

— (2012): »Die Ästhetisierung des Politishen in der Gegenwart«, in: Frankfurter Hefte 7/8, S. 51-54.

Mouffe, Chantal (2015): »Konsens ist das Ende der Politik«. Interview mit Nils Markwardt. Philosophie Magazin, https://philomag.de/konsens-ist-das-ende-der-politik/ vom 30.01.2020.

— (2018): Für einen linken Populismus, Berlin: Suhrkamp.

Mounk, Yascha (2018): Der Zerfall der Demokratie. Wie der Populismus den Rechtsstaat bedroht, München: Droemer.

Muhle, Maria (Hg.) (2008): Die Aufteilung des Sinnlichen. Die Politik der Kunst und ihre Paradoxien, Berlin: b_books.

Müller, Jan-Werner (2016a): »Der Spuk geht nicht so schnell vorbei«. Interview. ZEIT ONLINE, https://www.zeit.de/zeit-wissen/2016/05/populismus-politikwissenschaft-jan-werner-mueller-interview/seite-3 vom 05.06.2020.

— (2016b): Was ist Populismus? Ein Essay, Berlin: Suhrkamp.

Müller, Martin (2014a): Private Romantik, öffentlicher Pragmatismus? Richard Rortys transformative Neubeschreibung des Liberalismus, Bielefeld: transcript. DOI: https://doi.org/10.1515/transcript.9783839420416.

— (2014b): »Rortys begründungstheoretische Verbindung von Utopie und Ironie in Kontingenz, Ironie und Solidarität«, in: Thomas Schölderle (Hg.), Idealstaat oder Gedankenexperiment? Zum Staatsverständnis in den klassischen Utopien, Baden-Baden: Nomos, S. 287-304. DOI: https://doi.org/10.5771/9783845246482_287.

Münkler, Herfried (2007): »Niccolo Machiavelli. Der Fürst«, in: Manfred Brocker (Hg.), Geschichte des politischen Denkens. Ein Handbuch, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 108-122.

Musil, Robert (2013): Der Mann ohne Eigenschaften. Roman; erstes und zweites Buch, Köln: Anaconda.

Nachtwey, Oliver (2016): »PEGIDA, politische Gelegenheitsstrukturen und der neue Autoritarismus«, in: Karl-Siegbert Rehberg/Franziska Kunz/Tino Schlinzig (Hg.), PE-

GIDA – Rechtspopulismus zwischen Fremdenangst und »Wende«-Enttäuschung? Analysen im Überblick, Bielefeld: transcript, S. 299-312. DOI: https://doi.org/10.1515/9783839436585-020.

Nancy, Jean-Luc/Steurer-Boulard, Richard/Engelmann, Peter (Hg.) (2009): Wahrheit der Demokratie, Wien: Passagen.

Nida-Rümelin, Julian/Özmen, Elif (Hg.) (2012): Welt der Gründe. Vorträge und Kolloquien des XXII. Deutschen Kongresses für Philosophie Ludwig-Maximilians-Universität München, Hamburg: Meiner. DOI: https://doi.org/10.28937/978-3-7873-2270-1.

Nietzsche, Friedrich (2015): Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne, Stuttgart: Reclam.

Noetzel, Thomas (2001): »Die politische Theorie des Pragmatismus: Richard Rorty«, in: André Brodocz/Gary S. Schaal (Hg.), Politische Theorien der Gegenwart II. Eine Einführung, Wiesbaden, s.l.: Springer VS, S. 225-253. DOI: https://doi.org/10.1007/978-3-663-12320-0_8.

Nonhoff, Martin (2010): »Hegemonieanalyse: Theorie, Methode und Forschungspraxis«, in: Reiner Keller/Andreas Hirseland/Werner Schneider et al. (Hg.), Handbuch Sozialwissenschaftliche Diskursanalyse, Wiesbaden: VS Verlag, S. 299-331. DOI: https://doi.org/10.1007/978-3-531-92585-1_11.

— (2019): »Jürgen Habermas«, in: Dagmar Comtesse/Oliver Flügel-Martinsen/Franziska Martinsen (Hg.), Radikale Demokratietheorie. Ein Handbuch, Berlin: Suhrkamp, S. 294-303.

Nonhoff, Martin/Laclau, Ernesto/Mouffe, Chantal (2007): Diskurs – radikale Demokratie – Hegemonie. Zum politischen Denken von Ernesto Laclau und Chantal Mouffe, Bielefeld: transcript. DOI: https://doi.org/10.1515/9783839404942.

Offe, Claus (2003): Demokratisierung der Demokratie. Diagnosen und Reformvorschläge, Frankfurt a.M.: Campus.

Onlineauftritt Werteunion: Wer sind wir?, https://werteunion.net/wer-wir-sind/ vom 18.02.2020.

Opratko, Benjamin (2008): »Von der Harmlosigkeit radikaler Demokratie«, in: grundrisse 26, S. 41-45.

Ordóñez Roig, Vicente/Sanz Rozalén, Vicent (2013): »Rethinking Democracy: an Interview with Zygmunt Bauman«, in: Recerca. Revista de pensament i anàlisi., S. 171-182. DOI: https://doi.org/10.6035/Recerca.2013.13.11.

Palonen, Kari (1986/87): »Korrekturen zur Geschichte von »Politisierung«, in: Archiv für Begriffsgeschichte 30, S. 224-234.

Peterson, Abby (2002): »Der Holocaust- Eine unwiderufliche Herausforderung für Sozialtheorie und Praxis«, in: Matthias Junge/Thomas Kron (Hg.), Zygmunt Bauman. Soziologie zwischen Postmoderne und Ethik, Opladen: Leske + Budrich, S. 105-143. DOI: https://doi.org/10.1007/978-3-663-11934-0_5.

Pluckrose, Helen (2017): How French »Intellectuals« Ruined the West: Postmodernism and Its Impact, Explained. Aero Magazin, https://areomagazine.com/2017/03/27/how-french-intellectuals-ruined-the-west-postmodernism-and-its-impact-explained/ vom 20.02.2020.

Pocock, J. (2003): The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition, Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Pokorny, Sabine (2019): »(Un-)Soziale Medien?«. Konrad-Adenauer-Stiftung e. V, in: Analysen & Argumente, S. 1-17.

Priester, Karin (2012): »Wesensmerkmale des Populismus«, in: APUZ 62, S. 3-9. DOI: https://doi.org/10.5771/0038-6073-2011-2-185.

Quante, Michael (Hg.) (2016): Geschichte – Gesellschaft – Geltung. XXIII. Deutscher Kongress für Philosophie, 28. September-2. Oktober 2014 an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster Kolloquienbeiträge, Hamburg: Meiner. DOI: https://doi.org/10.28937/978-3-7873-3059-1.

Rähme, Boris (2010): Wahrheit, Begründbarkeit und Fallibilität. Ein Beitrag zur Diskussion epistemischer Wahrheitskonzeptionen, Frankfurt: Ontos. DOI: https://doi.org/10.1515/9783110322545.

Ramin, Lucas v. (2017): Politik der Gewissheit. Zur Idee einer politischen Philosophie der Angst, Würzburg: Königshausen & Neumann.

— (2021a): »Die Substanz der Substanzlosigkeit: Das Normativitätsproblem radikaler Demokratietheorie«, in: Leviathan 49, S. 337-360. DOI: https://doi.org/10.5771/0340-0425-2021-3-1.

— (2021b): »Politiken der Wahrheit: Normative Probleme postfundamentalistischer Theoriebildung«, in: Frieder Vogelmann/Martin Nonhoff (Hg.), Demokratie und Wahrheit, Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG, S. 119-138. DOI: https://doi.org/10.5771/9783748930167-119.

— (2021c): »Rationalität der Gefühle in Zeiten des Populismus«, in diskurs (6), S. 23-42. DOI: https://doi.org/10.17185/diskurs/74372

— (2021d): »Zwischen Verrohung und Sensibilisierung – Chancen einer Emotionalisierung des Politischen bei R. Rorty und Z. Bauman«, in: Paul Helfritzsch/Jörg Müller Hipper (Hg.), Die Emotionalisierung des Politischen. Bielefeld: transcript, S. 235-259. DOI: https://doi.org/10.14361/9783839452783-016

Rancière, Jacques (2016): Das Unvernehmen. Politik und Philosophie, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Rauterberg, Hanno (2015): Die Kunst und das gute Leben. Über die Ethik der Ästhetik, Berlin: Suhrkamp.

Rawls, John (2017): Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Reckwitz, Andreas (2004): »Die Politik der Moderne aus kulturtheoretischer Perspektive: Vorpolitische Sinnhorizonte des Politischen, symbolische Antagonismen und das Regime der Gouvernementalität«, in: Birgit Schwelling (Hg.), Politikwissenschaft als Kulturwissenschaft. Theorien, Methoden, Problemstellungen, Wiesbaden: Springer VS, S. 33-56. DOI: https://doi.org/10.1007/978-3-322-80964-3_3.

— (2018): Die Gesellschaft der Singularitäten. Zum Strukturwandel der Moderne, Berlin: Suhrkamp.

— (2020): Das hybride Subjekt. Eine Theorie der Subjektkulturen von der bürgerlichen Moderne zur Postmoderne, Berlin: Suhrkamp.

Reckwitz, Andreas/Prinz, Sophia/Schäfer, Hilmar (Hg.) (2015): Ästhetik und Gesellschaft. Grundlagentexte aus Soziologie und Kulturwissenschaften, Berlin: Suhrkamp.

Redecker, Eva von/Arendt, Hannah (2013): Gravitation zum Guten. Hannah Arendts Moralphilosophie, Berlin: Lukas-Verl.

Reese-Schäfer, Walter (2002): »Unbehagen an der Moderne und an der Postmoderne. Zygmunt Bauman und das kommunitarische Denken«, in: Matthias Junge/Thomas Kron (Hg.), Zygmunt Bauman. Soziologie zwischen Postmoderne und Ethik, Opladen: Leske + Budrich, S. 325-357. DOI: https://doi.org/10.1007/978-3-663-11934-0_12 .

— (2013): Richard Rorty zur Einführung, Hamburg: Junius.

Rehfeld, Nina (2016): Verleumdungsaktion Pizzagate: In Amerika herrscht die Lüge. Frankfurter Allgemeine, https://www.faz.net/aktuell/feuilleton/debatten/wie-sich-in-amerika-die-herrschaft-der-luege-festigt-14565557.html vom 24.02.2020.

Rehfus, Wulff D. (2003): Handwörterbuch Philosophie, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Rentsch, Thomas (1999): Die Konstitution der Moralität. Transzendentale Anthropologie und praktische Philosophie (= Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, Band 1421), Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

— (2000): Negativität und praktische Vernunft, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

— (2011): Transzendenz und Negativität. Religionsphilosophische und ästhetische Studien, Berlin: de Gruyter.

— (2014): Philosophie des 20. Jahrhunderts, München: C.H.Beck.

Reuter, Markus/Biselli, Anna (2018): Getarnt als Gamer: Einblicke in eine rechtsradikale Troll-Armee. Netzpolitik.org, https://netzpolitik.org/2018/getarnt-als-gamer-einblicke-in-eine-rechtsradikale-troll-armee/ vom 24.02.2020.

Rezo (2019): Die Zerstörung der CDU, https://www.youtube.com/watch?v=4Y1lZQsyuSQ vom 24.02.2020.

Rhonheimer, Martin (1985): »Politisierung und Demokratiekritik: Anmerkungen zur Geschichte des Politisierungsbegriffes«, in: Archiv für Begriffsgeschichte 29, S. 138-146.

Ritzi, Claudia (2014): Die Postdemokratisierung politischer Öffentlichkeit. Kritik zeitgenössischer Demokratie; theoretische Grundlagen und analytische Perspektiven, Wiesbaden: Springer VS. DOI: https://doi.org/10.1007/978-3-658-01469-8.

Rödel, Ulrich/Frankenberg, Günter/Dubiel, Helmut (1990): Die demokratische Frage, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Rohgalf, Jan (2015): Jenseits der großen Erzählungen. Utopie und politischer Mythos in der Moderne und Spätmoderne, Wiesbaden: Springer VS. DOI: https://doi.org/10.1007/978-3-658-08830-9.

Rommelspacher, Birgit (2002): »Ethik in der Postmoderne. Grenzen einer soziologischen Theorie«, in: Matthias Junge/Thomas Kron (Hg.), Zygmunt Bauman. Soziologie zwischen Postmoderne und Ethik, Opladen: Leske + Budrich, S. 393-409. DOI: https://doi.org/10.1007/978-3-663-11934-0_14.

Rorty, Richard (1972): »The World Well Lost«, in: The Journal of Philosophy 69, S. 649.

— (1994): Hoffnung statt Erkenntnis. Eine Einführung in die pragmatische Philosophie, Wien: Passagen.

— (1999a): »Antwort auf Ernesto Laclau«, in: Chantal Mouffe (Hg.), Dekonstruktion und Pragmatismus. Demokratie, Wahrheit und Vernunft, Wien: Passagen, S. 155-170.

— (1999b): »Bemerkungen zu Dekonstruktion und Pragmatismus«, in: Chantal Mouffe (Hg.), Dekonstruktion und Pragmatismus. Demokratie, Wahrheit und Vernunft, Wien: Passagen, S. 37-49.

— (2001): Die Schönheit, die Erhabenheit und die Gemeinschaft der Philosophen, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

— (2005): Solidarität oder Objektivität? Drei philosophische Essays, Stuttgart: Reclam.

— (2008): Philosophie als Kulturpolitik, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

— (2012a): Der Spiegel der Natur. Eine Kritik der Philosophie (= Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, Band 686), Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

— (2012b): Kontingenz, Ironie und Solidarität, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

— (2012c): Wahrheit und Fortschritt, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Rorty, Richard/Vattimo, Gianni (Hg.) (2006): Die Zukunft der Religion, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Rosa, Hartmut (2016): Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

— (2019): Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung, Berlin: Suhrkamp.

Rosanvallon, Pierre (2000): The new social question. Rethinking the welfare state, Princeton, N.J: Princeton University Press. DOI: https://doi.org/10.1515/9781400823482.

— (2017): Die Gegen-Demokratie. Politik im Zeitalter des Misstrauens, Hamburg: Hamburger Editionen.

Rosenhauer, Sarah (2018): Die Unverfügbarkeit der Kraft und die Kraft des Unverfügbaren. Subjekttheoretische und gnadentheologische Überlegungen im Anschluss an das Phänomen der Kontingenz, Paderborn: Wilhelm Fink. DOI: https://doi.org/10.30965/9783846763360.

Rousseau, Jean-Jacques/Rippel, Philipp (Hg.) (2008): Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen, Stuttgart: Reclam.

Rüdiger, Anja (1996): Dekonstruktion und Demokratisierung. Emanzipatorische Politiktheorie im Kontext der Postmoderne, Wiesbaden: Springer VS.

Russ-Mohl, Stephan (2019): Von der Aufmerksamkeits-Ökonomie zur desinformierten Gesellschaft? Bundeszentrale für politische Bildung, https://www.bpb.de/gesellschaft/digitales/digitale-desinformation/290484/von-der-aufmerksamkeits-oekonomie-zur-desinformierten-gesellschaft vom 24.02.2020.

Rzepka, Vincent/Straßenberger, Grit (2014): »Für einen konfliktiven Liberalismus. Chantal Mouffes Verteidigung der liberalen Demokratie«, in: Zeitschrift für politische Theorie 5, S. 217-233. DOI: https://doi.org/10.3224/zpth.v5i2.17123.

Saar, Martin (2017a): »Die Postmoderne ist nicht postfaktisch«. [Gespräch mit Catherine Newmark]. Philosophie Magazin, https://philomag.de/die-postmoderne-ist-nicht-postfaktisch/ vom 20.02.2020.

— (2017b): Reckwitz-Buchforum (6): Die Gesellschaft der Singularitäten, https://soziopolis.de/beobachten/kultur/artikel/reckwitz-buchforum-6-die-gesellschaft-der-singularitaeten/ vom 29.06.2020.

— (2017c): »Verkehrte Aufklärung. Die Spur Nietzsches«, in: Gunnar Hindrichs (Hg.), Max Horkheimer/Theodor W. Adorno: Dialektik der Aufklärung, Berlin, Boston: de Gruyter, S. 151-164.

— (2018): »Gegen-Politik. Zur Negativität der Demokratie«, in: Thomas Khurana/Dirk Quadflieg/Francesca Raimondi et al. (Hg.), Negativität. Kunst – Recht – Politik, Berlin: Suhrkamp, 281-293.

Saarinen, Esa (2011): »Freundlichkeit gegenüber Babys und andere radikale Ideen in Rortys antizynischer Philosophie«, in: Alexander Gröschner/Mike Sandbothe/Richard Rorty (Hg.), Pragmatismus als Kulturpolitik. Beiträge zum Werk Richard Rortys, Berlin: Suhrkamp, S. 170-198.

Sandbothe, Mike/Schulte, Joachim (Hg.) (2000): Die Renaissance des Pragmatismus. Aktuelle Verflechtungen zwischen analytischer und kontinentaler Philosophie, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.

Sandkaulen, Birgit (2017): »Begriff der Aufklärung«, in: Gunnar Hindrichs (Hg.), Max Horkheimer/Theodor W. Adorno: Dialektik der Aufklärung, Berlin, Boston: de Gruyter, S. 5-23. DOI: https://doi.org/10.1515/9783110448764-002.

Sarasin, Philipp (2017): Fakten und Wissen in der Postmoderne. Bundeszentrale für politische Bildung, https://www.bpb.de/politik/extremismus/rechtspopulismus/245449/fakten-und-wissen-in-der-postmoderne vom 20.02.2020.

Sartre, Jean-Paul/Aumüller, Uli/König, Traugott/Wroblewsky, Vincent von/Schuppener, Bernd (1994): Die Transzendenz des Ego. Philosophische Essays 1931 – 1939, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.

Schaal, Gary S./Fleuß, Dannica/Dumm, Sebastian (2017): »Die Wahrheit über Postfaktizität«, in: APUZ 67, S. 31-38.

Schaal, Gary S./Lembcke, Oliver W. (2017): »Perspektiven zeitgenössischer Demokratietheorie«, in: Ludger Helms/David M. Wineroither (Hg.), Die österreichische Demokratie im Vergleich, Baden-Baden: Nomos, S. 129-163. DOI: https://doi.org/10.5771/9783845274935-129.

Schmid, Wilhelm (2016): Philosophie der Lebenskunst. Eine Grundlegung (= Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, Band 1385), Franfurt am Main: Suhrkamp.

Schmitt, Carl (2004): Politische Theologie, Berlin: Duncker & Humblot.

Schmitz, Hermann (1994): »Gefühle als Atmosphären und das affektive Betroffensein von ihnen.«, in: Hinrich Fink-Eitel/Georg Lohmann (Hg.), Zur Philosophie der Gefühle, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 33-57.

Schnädelbach, Herbert (Hg.) (1984): Rationalität. Philosophische Beiträge, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Schneider, Johannes (2019): Das Hufeisen muss runter. ZEIT ONLINE, https://www.zeit.de/kultur/2019-10/linke-rechte-hufeisentheorie-thueringen-bjoern-hoecke-bodo-ramelow vom 09.01.2020.

Schneider, Manfred (2010): Das Attentat. Kritik der paranoischen Vernunft, Berlin: Matthes & Seitz.

Schönherr-Mann, Hans-Martin: Zufall und Paranoia. Manfred Schneider: »Das Attentat«. Gespäch mit Manfred Schneider. Deutschlandfunk, https://www.deutschlandfunk.de/zufall-und-paranoia.700.de.html?dram:article_id=84932 vom 03.06.2020.

Schröder, Axel (2018): Konferenz über den »Heimat«- Begriff Zwischen rechtem Diskurs und potentieller Gefahr. Deutschlandfunk Kultur, https://www.deutschlandfunkkultur.de/konferenz-ueber-den-heimat-begriff-zwischen-rechtem-diskurs.1013.de.html?dram:article_id=425888 vom 18.02.2020.

Schubert, Karsten (2017): Schwerpunktbeitrag: Der letzte Universalismus. Kontingenz, Konflikt und normative Demokratietheorie. Philosophie InDebate, https://philosophie-indebate.de/2995/schwerpunktbeitrag-der-letzte-universalismus-kontingenz-konflikt-und-normative-demokratietheorie/ vom 08.01.2020.

Schubert, Karsten/Schwiertz, Helge (2021): »Konstruktivistische Identitätspolitik«, in: Zeitschrift für Politikwissenschaft 31, S. 565-593. DOI: https://doi.org/10.1007/s41358-021-00291-2.

Schulte, Christian (Hg.) (2005): Walter Benjamins Medientheorie, Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft mbH.

Schwelling, Birgit (2001): »Politische Kulturforschung als kultureller Blick auf das Politische. Überlegungen zu einer Neuorientierung der Politischen Kulturforschung nach dem ›cultural turn‹«, in: Zeitschrift für Politikwissenschaft 11, S. 601-629.

Seel, Martin (1996): Ethisch-ästhetische Studien, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Seide, Ansgar (2011): Rechtfertigung, Kohärenz, Kontext. Eine Theorie der epistemischen Rechtfertigung, Paderborn: Mentis. DOI: https://doi.org/10.30965/9783969751305.

Seidel, Jörg (2018): Nie zweimal in denselben Fluß. Björn Höcke im Gespräch. Sezession, https://sezession.de/59327/nie-zweimal-in-denselben-fluss-bjoern-hoecke-im-gespraech vom 20.02.2020.

Selk, Veith (2019): »Richard Rorty«, in: Dagmar Comtesse/Oliver Flügel-Martinsen/Franziska Martinsen (Hg.), Radikale Demokratietheorie. Ein Handbuch, S. 400-410.

Selk, Veith/Jörke, Dirk (2012): »Der Vorrang der Demokratie«, in: Oliver Lembcke/Claudia Ritzi/Gary S. Schaal (Hg.), Zeitgenössische Demokratietheorie. Band 1: Normative Demokratietheorien, Wiesbaden: Springer VS, S. 255-284. DOI: https://doi.org/10.1007/978-3-531-94161-5_9.

Shusterman, Richard (2011): »Pragmatismus und Kulturpolitik. Variationen über ein Rortysches Thema«, in: Alexander Gröschner/Mike Sandbothe/Richard Rorty (Hg.), Pragmatismus als Kulturpolitik. Beiträge zum Werk Richard Rortys, Berlin: Suhrkamp, S. 111-144.

Simmel, Georg (1908): Soziologie: Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung, Berlin: Duncker & Humblot.

Simon, Werner (2000): Erkenntnistheorie oder Pragmatik? Das soziologische Verwendungsproblem bei Weber, Popper, Kuhn und Rorty, Wien: Passagen.

Siri, Jasmin (2018): »Kampfzone Gender. Über die Politisierung wissenschaftlicher Expertise«, in: Berlin: Nicolai Publishing & Intelligence GmbH.

Skinner, Quentin/Heinz, Marion/Ruehl, Martin et al. (Hg.) (2009): Visionen des Politischen, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Slaby, Jan (2017): »Affekt und Politik. Neue Dringlichkeiten in einem alten Problemfeld«, in: Philosophische Rundschau 64, S. 134-162. DOI: https://doi.org/10.1628/003181517X15004614386204.

Sloterdijk, Peter (2018): Über Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit. Moderation: Armen Avanessian und Simone Miller. Deutschlandfunk Kultur, https://www.deutschlandfunkkultur.de/peter-sloterdijk-ueber-freiheit-wir-haben-die-kosten-der.2162.de.html?dram:article_id=432846 vom 07.02.2020.

Speit, Andreas (Hg.) (2018): Das Netzwerk der Identitären. Ideologie und Aktionen der Neuen Rechten (= Politik & Zeitgeschichte), Berlin: Ch. Links Verlag.

Straßberger, Grit (2019): »Kritik oder Radikalisierung des Liberalismus«, in: Dagmar Comtesse/Oliver Flügel-Martinsen/Franziska Martinsen (Hg.), Radikale Demokratietheorie. Ein Handbuch, Berlin, S. 730-746.

Susemichel, Lea/Kastner, Jens (2018): Identitätspolitiken. Konzepte und Kritiken in Geschichte und Gegenwart der Linken, Münster: Unrast.

Taurek, Bernhard H. (2002): »Asymmetrismus. Zum Spannungsverhältnis zwsichen Gerechtigkeit und Alterität bei Zygmunt Bauman«, in: Matthias Junge/Thomas Kron (Hg.), Zygmunt Bauman. Soziologie zwischen Postmoderne und Ethik, Opladen: Leske + Budrich, S. 409-431. DOI: https://doi.org/10.1007/978-3-663-11934-0_15.

Taylor, Charles (1995): »Aneinander vorbei: Die Debatte zwischen Liberalismus und Kommunitarismus«, in: Axel Honneth (Hg.), Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften, Frankfurt a.M.: Campus, S. 103-130.

THEORIEBLOG.DE (Hg.): Debatte: Solidarität!?, https://www.theorieblog.de/index.php/2019/10/debatte-solidaritaet/ vom 09.01.2020.

Theunissen, Michael (2015): Negative Theologie der Zeit (= Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, Band 938), Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Thiel, Thorsten/Volk, Christian (Hg.) (2016): Die Aktualität des Republikanismus, Baden-Baden: Nomos. DOI: https://doi.org/10.5771/9783845262222.

Thies, Christian (2013): Einführung in die philosophische Anthropologie, Darmstadt: WBG.

Thumfart, Johannes (2019): Treffen sich zwei. ZEIT ONLINE, https://www.zeit.de/kultur/2019-04/jordan-peterson-slavoj-zizek-toronto-debatte-philosophie vom 19.02.2020.

Toens, Katrin/Willems, Ulrich (Hg.) (2012): Politik und Kontingenz, Wiesbaden: Springer VS.

Touraine, Alain (1969): Die postindustrielle Gesellschaft, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Tranow, Ulf (2019): Solidarität als normativer und analytischer Begriff, https://www.theorieblog.de/index.php/2019/11/solidaritaet-als-normativer-und-analytischer-begriff/ vom 09.01.2020.

Ullrich, Peter (2015): Postdemokratische Empörung. Ein Versuch über Demokratie, soziale Bewegungen und gegenwärtige Protestforschung, https://ipb.ipgovernance.eu/wp-content/uploads/2015/07/postdemokratische-empc3b6rung_ipb-working-paper_web3.pdf. vom 24.02.2020.

Urschiger, Kira (2020): Achtung: Das sind Fake News, https://www.swr3.de/aktuell/Achtung-DAS-sind-Fake-News/-/id=4382120/did=4840638/1x504tu/index.html vom 24.02.2020.

Varcoe, Ian/Kilminster, Richard (2002): »Festes in einer Welt des Flusses. Die Beständigkeit der Moderne in einer zunehmend postmodernen Welt«, in: Matthias Junge/Thomas Kron (Hg.), Zygmunt Bauman. Soziologie zwischen Postmoderne und Ethik, Opladen: Leske + Budrich, S. 51-81. DOI: https://doi.org/10.1007/978-3-663-11934-0_3.

Vasilache, Andreas (2014): Gouvernementalität, Staat und Weltgesellschaft. Studien zum Regieren im Anschluss an Foucault, Wiesbaden: Springer VS. DOI: https://doi.org/10.1007/978-3-658-02577-9.

Vattimo, Gianni (2010): Il pensiero debole, Milano: Feltrinelli.

Vogelmann, Frieder (2018): »The Problem of Post-Truth. Rethinking the Relationship between Truth and Politics«, in: Behemoth 11, S. 18-37.

Vollrath, Ernst (1996): »Handeln und Urteilen: Zur Problematik von Hannah Arendts Lektüre von Kants Kritik der Urteilskraft unter einer politischen Perspektive«, in: Herfried Münkler (Hg.), Bürgerreligion und Bürgertugend. Debatten über die vorpolitischen Grundlagen politischer Ordnung, Baden-Baden: Nomos, ´228-249.

Vorländer, Hans (Hg.) (2021): MIDEM 2021: Corona und Rechtspopulismus. Jahresstudie, Mercator Forum Migration und Demokratie, Dresden, https://forum-midem.de/cms/data/fm/user_upload/Publikationen/TUD_MIDEM_Jahresstudie2021_Corona_und_Rechtspopulismus.pdf vom 01.12.2021.

Vorländer, Hans/Herold, Maik/Schäller, Steven (2016): PEGIDA. Entwicklung, Zusammensetzung und Deutung einer Empörungsbewegung, Wiesbaden: Springer VS. DOI: https://doi.org/10.1007/978-3-658-10982-0_6.

Weber, Max/Winckelmann, Johannes/Weber, Marianne (Hg.) (1988): Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Tübingen: Mohr.

Weilandt, Tobias (2014): Und was ist mit der Wahrheit? Paul Boghossian fragt dennoch: »Wer hat ›Angst vor der Wahrheit‹?«. literaturkritik.de Rezensionsforum, https://literaturkritik.de/id/18824 vom 18.02.2020.

Weingart, Peter (2017): »›Wahres Wissen‹ und demokratisch verfasste Gesellschaft«, in: APUZ 13, S. 11-16.

Wellmer, Albrecht (2015): Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Vernunftkritik nach, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Welsch, Wolfgang (1996): Grenzgänge der Ästhetik, Stuttgart: Reclam.

— (2008): Unsere postmoderne Moderne, Berlin: Akad.-Verlag.

Westphal, Manon (2018): »Kritik- und Konfilktkompetenz: Eine demokratietheoretische Perspektive auf das Kontroversitätsgebot«, in: APUZ 68, S. 12-17.

Wetz, Franz J. (1998): »Kontingenz der Welt – ein Anachronismus?«, in: Gerhart v. Graevenitz (Hg.), Kontingenz. Forschungsgruppe »Poetik und Hermeneutik«, 17. Kolloquium, München: Wilhelm Fink, S. 81-107.

Wißmann, Constantin (2016): Willkommen in der postfaktischen Welt. Cicero, https://www.cicero.de/kultur/politik-und-wahrheit-willkommen-in-der-postfaktischen-welt vom 20.02.2020.

Wittgenstein, Ludwig (1989): Tractatus logico-philosophicus. Logisch-philosophische Abhandlung, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Wolzogen, Christoph von (2017): Emmanuel Levinas – Denken bis zum Äußersten, Freiburg, München: Karl Alber.

Zauels, Frederic (2019): »Im Grunde genommen bin ich Etatist«. der Freitag, https://www.freitag.de/autoren/fzauels/im-grunde-genommen-bin-ich-etatist vom 30.01.2020.

Zentrum für politische Schönheit: Website des Zentrums für politische Schönheit, https://politicalbeauty.de/ vom 24.02.2020.

Zerilli, Linda M. G. (2016): A democratic theory of judgment, Chicago, London: The University of Chicago Press. DOI: https://doi.org/10.7208/chicago/9780226398037.001.0001.

Zick, Andreas/Schröter, Franziska/Küpper, Beate (2019): Verlorene Mitte – feindselige Zustände. Rechtsextreme Einstellungen in Deutschland 2018/19.

Zima, Peter V. (2016): Moderne/Postmoderne. Gesellschaft, Philosophie, Literatur, Tübingen, Stuttgart: A. Francke Verlag; UTB GmbH.

Žižek, Slavoj (2001): Die Tücke des Subjekts, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

— (2013): »Klassenkampf oder Postmodernismus? Ja, bitte!«, in: Judith Butler/Ernesto Laclau/Slavoj Žižek et al. (Hg.), Kontingenz, Hegemonie, Universalität. Aktuelle Dialoge zur Linken, Wien: Turia + Kant, S. 113-171.

— (2018): Auf der Suche nach der guten Entfremdung. im Gespräch mit René Aguigah. Deutschlandfunk Kultur, https://www.deutschlandfunkkultur.de/slavoj-zizek-ueber-linke-politik-auf-der-suche-nach-der.1322.de.html?dram:article_id=430398 vom 04.02.2020.

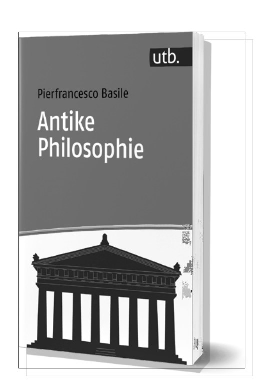
Zoll, Rainer (2001): Was ist Solidarität heute?, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Philosophie



Die konvivialistische Internationale
Das zweite konvivialistische Manifest
Für eine post-neoliberale Welt

2020, 144 S., Klappbroschur, Dispersionsbindung
10,00 € (DE), 978-3-8376-5365-6
E-Book: kostenlos erhältlich als Open-Access-Publikation
PDF: ISBN 978-3-8394-5365-0
ISBN 978-3-7328-5365-6



Pierfrancesco Basile
Antike Philosophie

September 2021, 180 S., kart., Dispersionsbindung
20,00 € (DE), 978-3-8376-5946-7
E-Book: kostenlos erhältlich als Open-Access-Publikation
PDF: ISBN 978-3-8394-5946-1

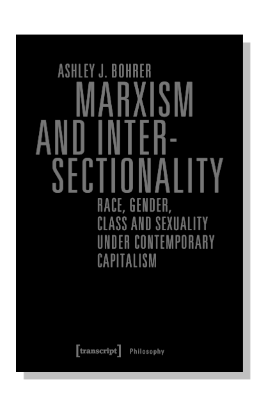


Karl Hepfer
Verschwörungstheorien
Eine philosophische Kritik der Unvernunft

Juli 2021, 222 S., kart., Dispersionsbindung, 5 SW-Abbildungen
25,00 € (DE), 978-3-8376-5931-3
E-Book:
PDF: 21,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-5931-7

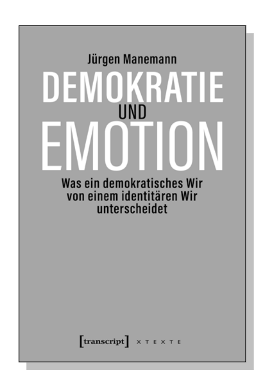
Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten finden Sie unter www.transcript-verlag.de

Philosophie



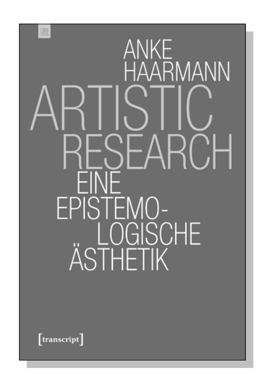
Ashley J. Bohrer
Marxism and Intersectionality
Race, Gender, Class and Sexuality under Contemporary Capitalism

2019, 280 p., pb.
29,99 € (DE), 978-3-8376-4160-8
E-Book:
PDF: 26,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-4160-2



Jürgen Manemann
Demokratie und Emotion
Was ein demokratisches Wir von einem identitären Wir unterscheidet

2019, 126 S., kart.
17,99 € (DE), 978-3-8376-4979-6
E-Book:
PDF: 15,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-4979-0



Anke Haarmann
Artistic Research
Eine epistemologische Ästhetik

2019, 318 S., kart., Dispersionsbindung
34,99 € (DE), 978-3-8376-4636-8
E-Book:
PDF: 34,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-4636-2
EPUB: 34,99 € (DE), ISBN 978-3-7328-4636-8